

Dogm.

915

67

Dogm.

g 15 ^{by}
=

Leeberg

<36618961600014

S

<36618961600014

Bayer. Staatsbibliothek

⁂
Zur

Geschichte des Begriffes der Kirche.

Geschichtlich dogmatische Studien.

Mit Genehmigung

der

Hochwürdigen theologischen Facultät der Kaiserlichen
Universität zu Dorpat

behufs Erlangung des Grades eines

Magisters der Theologie

zur öffentlichen Verteidigung bestimmt

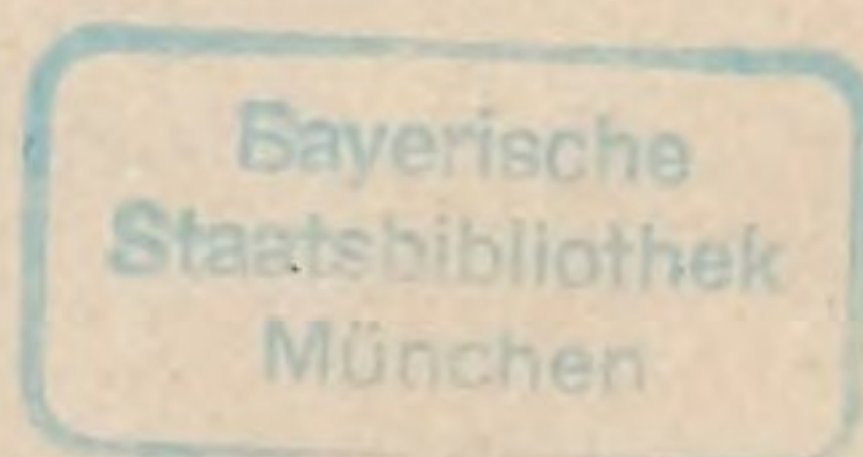
von

Reinhold Seeberg.

Dorpat.

Druck von H. Laakmann's Buch- und Steindruckerei

1884.



Gedruckt auf Verfügung der theologischen Facultät.

Nr. 62.

Dr. W. Volck, d. Z. Dekan der theol. Facultät.



Vorbemerkung.

Zur Erklärung der vielleicht fragmentarisch erscheinenden Anlage der vorliegenden Abhandlung erlaube ich mir die Bemerkung, dass dieselbe ein Abdruck der ersten Kapitel eines demnächst bei Deichert in Erlangen erscheinenden Buches ist. Besonders hinsichtlich der principiellen Beurteilung typischer geschichtlicher Erscheinungen sei der Leser daher auf die späteren Kapitel jenes die Geschichte des Kirchenbegriffes bis auf die Gegenwart fortführenden Werkes verwiesen.

Endlich mögen hier einige Correcturen bemerkter Druckfehler ihren Platz finden: S. 2, Z. 20: lies zur für znr. S. 8, Z. 23: Sie für Es. S. 11, Z. 5: Massstab für Maasstab. S. 23, Z. 26: entgegengesetzten für entgegenesetzten. S. 32, Z. 28: *ἰερωσύνης* für *ἰερωσύνης*. S. 43, Z. 9: katholischen für katholischeu. S. 48, Z. 27 ist nach dem Wort bald einzuschalten: dem Gegensatz. S. 57, Z. 34 lies Tatsache für Thatsache. S. 75 ist das an zu Anfang der Zeile 20 an den Anfang der folgenden Zeile zu rücken.

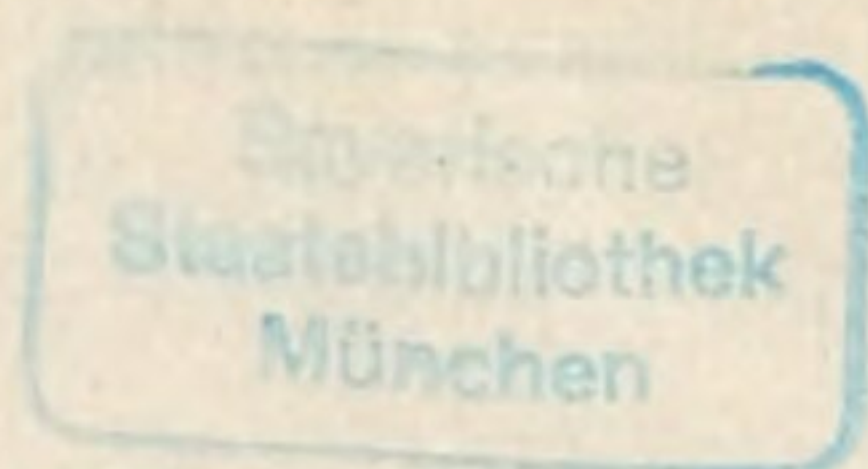
Dorpat, September 1884

Der Verfasser.

1. Introduction

The first part of the book is devoted to a general introduction to the subject. It begins with a discussion of the historical development of the theory, and then proceeds to a survey of the main results. The second part is devoted to a detailed study of the theory, and the third part to a discussion of its applications. The book is written in a clear and concise style, and is suitable for use as a textbook or as a reference work. It is also suitable for use as a source of information for those who are interested in the subject.

Dr. J. H. Conway



§ 1. Einleitung. Das Problem.

Die göttlichen und menschlichen Potenzen, deren begriffliche Erfassung Aufgabe der Dogmatik ist, gelangen im Begriff der Kirche zur Synthese. Denn die Kirche ist das Gemeinwesen des Heils, sie ist die geschichtliche Menschheit Gottes. Es gibt daher ausser ihr kein Heil, aber sie ist doch wiederum ein irdisch menschliches, historischer und fehlsamer Entwicklung unterstelltes Gemeinwesen. Es ist nicht wunderbar, dass eine verschiedene Auffassung des Christentums sich auch in einem verschiedenen Begriff von der Kirche kundgibt. Ob der göttliche oder der menschliche Faktor, ob anstattlich Organisirtes oder frei Gemeinschaftliches, ob Inneres oder Äusseres vorwiegen solle bei Bestimmung dieses Begriffes — das ist von jeher, gewöhnlich durch konkrete Verhältnisse veranlasst, Gegenstand der Discussion gewesen.

Die Gegensätze, um die es sich dabei handelt, haben unsere Alten wol in den Formeln der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* auszuprägen getrachtet. Und bis in die neueste Zeit ist Recht wie Bedeutung dieser Gegenüberstellung Gegenstand lebhaftester Controverse gewesen, one dass behauptet werden könnte, dass man dabei zu einem endgiltigen Resultat gekommen sei. Nicht nur ein Bellarmin, sondern auch Möhler und Döllinger haben in unseren Tagen das Wesen des Protestantismus gradezu darin gesehen, dass er die unsichtbare Kirche der sichtbaren voranstelle, nicht one die logische wie sachliche Berechtigung dieses Verfahrens scharf zu beanstanden. Das Recht jener Unterscheidung andererseits zu erweisen ist eine der Hauptaufgaben, die sich die ältere protestantische, lutherische wie reformirte, Polemik stellte. Man wird kaum einen annehmbaren Grund bei den modernen Vertretern der in Rede stehenden Unterscheidung entdecken, der sich nicht, oft schärfer präcisirt und vollständiger ausgeführt, in den Rüstkammern des dogmatischen Scharfsinns unserer Alten fände. Nicht nur von Seiten der Unionstheologen ist neuerdings die Notwendig-

keit des Begriffes der unsichtbaren Kirche häufig hervorgehoben worden, sondern auch auf der äussersten Linken des liberalen theologischen Lagers pflegt man ihn als ein wertvolles Stück des reformatorischen Gedankenkreises zu preisen, obschon man für „unsichtbare Kirche“ dann gewöhnlich den dermalen beliebteren Ausdruck „Reich Gottes“ anwendet. Aber auch Männer des confessionellen Luthertums haben in jenem Begriff einen notwendigen Bestandteil der Dogmatik der Reformatoren sehen zu sollen geglaubt. Andererseits ist freilich — gerade von seiten der bedeutendsten Vertreter der positiv lutherischen Dogmatik — der Widerspruch gegen die „unsichtbare Kirche“ ein immer schärferer geworden, und zwar nicht bloss auf Grund eines einseitig ausgeprägten Amts- und Kirchenbegriffes, sondern in treuem Anschluss an die Lehre unserer Reformatoren und Bekenntnisschriften.

Dabei beruft man sich hüben wie drüben auf die Geschichte jener Begriffe, one dass, abgesehen von einer eingehenden Untersuchung neueren Datums¹⁾, auf diesem Gebiet viel geschehen wäre. Die Aufgabe, welche sich die folgende Untersuchung stellt, ist die geschichtliche Entwicklung der Begriffe der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* zur Darstellung zu bringen. Der Standpunkt wie das Resultat der Arbeit von Krauss berechtigen mich dabei zu der Hoffnung auch nach jener Darstellung mit meinen Forschungen nichts Unnützes getan zu haben.

Der Ausdruck *ecclesia invisibilis* findet sich zuerst bei Luther und dann erst bei Zwingli. Die Tradition, die sich in den bezüglichen Arbeiten und Handbüchern immer noch erhält, als ob Zwingli der erste sei, der von *ecclesia invisibilis* rede, ist falsch. Schon 1521 findet man diese Bezeichnung bei Luther²⁾, während bei Zwingli vor 1523 nichts Ähnliches wird nachgewiesen werden können³⁾.

Zwingli sowol als Luther sind in dem Kirchenbegriff bei ihrem Auftreten abhängig von dem, was Hus' *Tractatus de ecclesia* gebracht hatte. Es ist ein Verdienst Ritschl's, auf jene Quelle für die Untersuchung des Begriffes der unsichtbaren Kirche hinge-

1) A. Krauss, das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876. S. 3—120.

2) Opp. Lat. Erl. tom. V, pag. 295 (*Responsio ad libr. Ambrosii Catharini*).

3) WW. ed. Schuler u. Schulthess (Zürich 1828 ff.) Bd. I, S. 201 (in Uslegung und gründ der Schlussrede.)

wiesen zu haben¹⁾. Nun aber haben die neuesten Forschungen über Hus eine geradezu überraschende Abhängigkeit seiner theologischen Arbeiten von dem grössten der Vorreformatoren, von Wiclif, erwiesen²⁾. Dann aber liegt die Frage nah, ob nicht Ähnliches bei den übrigen sogenannten Vorreformatoren vorhanden. Wir sind aber auch um ein Bild des allgemeinen dogmenhistorischen Zusammenhanges unserer Lehre zu gewinnen noch weiter zurückgewiesen. Die Lehre des Mannes, in dessen Denken sich der Abschluss der dogmengeschichtlichen Entwicklung der alten Kirche vollzogen hat, und die ihre anregende und erregende Kraft durch alle grossen Zeitalter der Kirche bewährt hat, wird notwendig unser Ausgangspunkt sein. Wir müssen mit Augustins Ekklesiologie, soweit sie hier von Belang ist, beginnen. Nur in aller Kürze und zur Vorbereitung wird in den folgenden Paragraphen ein Blick auf die bezüglichlichen Vorstellungen der älteren Väter geworfen.

Es könnte scheinen, als ob wir zunächst die biblische Lehre vorführen sollten; allein dieselbe beansprucht ein specifisch anderes Interesse und eine andere Auctorität, als dass wir in dem dogmengeschichtlichen Zusammenhang ihr eine Stelle gewären dürften. Erst dann, wenn wir uns über den historischen Gang eines Dogmas orientirt haben, wird es zur Gewinnung der Direktiven für die materiale Kritik jenes Ganges, wie für die eigene systematische Darlegung, am Platz sein, eingehend der Schriftlehre nachzugehen. Es genüge hier anzudeuten, dass das Problem im Kirchenbegriff durch die Aussagen der Schrift selbst aufgestellt wird.

Das geschieht schon im alten Testament. Was die Volksgemeinde Israels bis auf Jesum ist, entspricht der Gemeinde Jesu Christi in der Zeit von Christi Auffart bis zu seiner Wiederkunft. Sie ist das Gemeinwesen, in welchem und durch welches Gott in der Welt gegenwärtig ist. Moses hat dieses Wesen Israels bestimmt, wenn er scheidend ihm zuruft: Heil dir Israel! Wer ist dir gleich? ein Volk, das an Jahveh Heil hat! (Deut. 33, 29). Darum ist Israel der קהל יהוה (Num. 16, 3; 20, 4). Es ist das sichtbare Israel, das schliesslich des Heiles theilhaft wird, möge auch Strafe wie bis zur Vernichtung von den Propheten gedroht werden (z. B. Jes. 41, 8; 6, 10 ff.). Und dennoch unterscheidet der Prophet das

1) In seiner Abhandlung „Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche“ in den Stud. u. Krit. 1859, S. 189 ff.

2) Ich verweise ausser auf Lechler's berühmtes Buch über Wiclif, auf Loserth, Hus und Wiclif (Prag u. Leipzig 1884).

Volk, welches Jahveh's Knecht hört und der Gerechtigkeit nachstrebt, genau von dem empirisch sichtbaren Volkstum (Jes. 50, 10; 51, 1). Nur die **ישראל אלהים ברי לבב** bilden das im Gegensatz zu allen denen, die gott- und sinnlos dahinleben (Ps. 73, 1; vgl. Rom. 9, 6; Joh. 1, 48). Das, was es um das Wesen Israels ist, kommt also nur in denen, die reines Herzens sind, zur Verwirklichung, während in dem Begriff Israel auch alle die, welche durch äussere Zugehörigkeit Israeliten sind, beschlossen sind. Es ist ein Verschiedenes um das Wesen der Volksgemeinschaft, in der Jahveh sein Wirken hat, und um die empirische Erscheinung desselben. Was Moses dort vom ganzen sichtbaren Volk Israel gesagt, kommt im Psalmwort nur für einen Teil desselben in Anwendung. Und nur an einem Rest Israels verwirklicht sich das Heil, das dort Israel als solchem zukommt (Jes. 10, 20). Und nur von diesem Rest gilt, dass er heilig sein werde (Jes. 4, 3 vgl. Ps. 16, 2), während doch das ganze sichtbare Israel das heilige Volk Gottes heisst (Deut. 14, 2. 21; 26, 19, vgl. Dan. 8, 24), aber freilich nicht, one dass betont würde, dass dieses durch die Aussonderung Gottes bedingte Prädikat durch des Volkes Tun zur subjektiven Wirklichkeit werden solle (Lev. 20, 26; 11, 45). Also, wol ist die sichtbare Volksgemeinde Israels das Gemeinwesen des Heils, aber dessen empirische Erscheinung deckt sich nicht mit seinem Wesen. Das was sein Wesen ist, kann unter den Gesichtspunkt der Aufgabe fallen. Wirklich ist es nur in wenigen Frommen. Die objektive Gottestat der Erwählung und Besonderung genügt nicht zur Darstellung jenes Wesens, sondern es muss mit jenem Geschehen ein entsprechendes Menschentun sich verbinden. Wol sah der Prophet Elias damals das empirische Israel, aber nicht das rechte Israel. Denn gerade das ist seine Klage, dass **ישראל** die göttlichen Grundlagen ihres Bestandes, soviel an ihnen lag, zu verneinen trachteten (1 Reg. 19, 10. 14). Und die Versicherung Jahveh's, dass siebentausend solcher, die mit ihrem subjektiven Tun den Festsetzungen Gottes nicht widersprochen haben, also rechter Israeliten in jenem gottlosen Gemeinwesen vorhanden seien, kann von dem Propheten nur durch einen Akt des Glaubens angenommen werden (1 Reg. 19, 18).

Dadurch, dass das menschlich freie Tun dem Gotteswillen innerhalb der Gemeinschaft des Heils nicht entspricht, ist ein Problem gesetzt für die begriffliche Bestimmung jenes Gemeinwesens.

Nicht anders steht es, wenn wir auf die neutestamentliche Gemeinde, die als Gemeinde Jesu Christi dem alttestamentlichen **קהל יהוה** entgegensteht (Matth. 16, 18), blicken.

Als die Menge der Gläubigen, als die Jünger und die Heiligen werden die Glieder der ersten Gemeinde bezeichnet (Act. 4, 32; 9, 26. 13). Und dennoch kann es von Gliedern derselben heissen, dass Satan ihr Herz erfüllt habe (Act. 5, 3). Es liegt auf der Hand, dass Ananias und Sapphira nicht zur Erscheinung brachten, was das Wesen der christlichen Gemeinschaft war, wie dass sie dennoch Glieder derselben waren. Das Bewusstsein hievon bringt die grosse Furcht, die ob des Strafgerichts über die Gemeindeglieder kommt, zum Ausdruck. Es ist dasselbe, wenn Paulus Leser seiner Briefe, denen er schwere Vorwürfe zu machen hat, dennoch insgesamt als *ἅγιοι* und *ἡγιασμένοι* bezeichnet (1 Cor. 1, 2; 2 Cor. 1, 1 cf. Rom. 1, 7; 16, 15). An das, was der Gemeinde Wesen ist, denkt er, wenn er von *κλητοὶ ἅγιοι* redet (1 Cor. 1, 2), aber nicht anders ist dieses Wesen real, als so, dass sich viele der Gemeinde beimischen, die zwar *κλητοί* aber nicht *ἐκλεκτοί* sind (vgl. Matth. 22, 14; 20, 16). Das was die Gemeinde wesentlich ist, will der Apostel ausdrücken, wenn er in gewaltiger Bildrede ihr Verhältnis zum Herrn in Analogie mit der innigsten irdischen Gemeinschaft oder Beziehung stellt. Es ist ihr Wesen sich zu dem Herrn zu verhalten wie der Leib zum Haupt (Eph. 1, 23; 4, 16. Col. 1, 18. 24; 2, 19), wie das Weib zum Mann (Eph. 5, 23 f. 32 f.), wie das Gebäude zum Eckstein (Eph. 2, 19—22 cf. 1 Petr. 2, 5) wie das zu erfüllende Objekt zu der Füllung (Eph. 1, 23). Aber nicht ist dabei die Meinung, als ob dieses Verhältnis gleichmässig in allen denen, die sich zur Kirche zählen, verwirklicht wird. Das ist es um ihr Wesen; sofern sie aber durch ihre Erscheinung in die Welt verflochten ist, haftet ihr viel Unvollkommenes und sittlich Verwerfliches an. Indem der Apostel an diese ihre Erscheinung denkt, vergleicht er sie einem grossen Hause, in dem es nicht blos goldene und silberne, sondern auch hölzerne und tönerner Gefässe, Gefässe zu Ehre und zu Unehre gibt (2 Tim. 2, 20). Und wenn er dabei betont, dass es bei Jedem stehe ein Gefäss zur Ehre zu werden, geheiligt, nützlich dem Herrn und geschickt zu jedem guten Werk (v. 21), so zeigt sich, wie sehr er das Wesen der Kirche in ein gegenseitiges, das freie sittliche Tun des Menschen in sich befassendes Verhältnis setzt. Es besteht ein Unterschied zwischen denen, die in der Kirche sind, ein Unterschied, der seinen Grund nicht in einem von Gott her seienden verschiedenen Grundverhältnis, aber auch nicht bloss in dem verschiedenen sittlichen Wert ihrer Glieder hat, sondern der sich in dem verschiedenen Verhalten, das der Mensch zu dem göttlichen Verhältnis einnimmt, zeigt.

Auch der Herr selbst hat von der irdischen Wirklichkeit seines Reiches, wie sie denn in der Kirche vorliegt, nicht anders geredet. Von einem Ackerfeld, auf welchem ζιζάνια unter dem σῖτος wachsen und wachsen bleiben sollen (Matth. 13, 24–30), von einem Fischnetz, das gute und faule Fische enthält, sagt er (Matth. 13, 47–50). Aber dennoch hat er, sich selber als den rechten Weinstock hinstellend, nicht etwa von schlechten Reben, die an ihm hängen, gesprochen, sondern vielmehr es durch das sittliche Verhalten der Jünger, ihr Bleiben in ihm (Joh. 15, 4), wie ihr Fruchtbringen (v. 2. 5) bedingt sein lassen, ob sie überhaupt an ihm bleiben (v. 6). Freilich jenes Verhalten zu ihm besteht nicht anders als auf Grund einer Tat seinerseits (v. 3 und 4), aber die faktische Jüngerschaft Jesu ist nur vorhanden auf Grund eines gegenseitigen Verhaltens. Die verdorrten Reben gehören nicht zum Weinstock, aber ebensowenig gehört das Unkraut zum Weizenfeld. Und dennoch bestehen beide Betrachtungsweisen neben einander, die eine geht auf das Wesen, die andere auf die vorhandene Erscheinung. Der sichtbare Umfang und die wahrnehmbare Erscheinung der Kirche decken sich nicht mit ihrem Wesen, das nur in ihren rechten Gliedern real wird. Hierin liegt das Problem und die Schwierigkeit des Kirchenbegriffes. Indem man das Wort Kirche ausspricht, bezeichnet man nicht einen sofort in sich identischen, sondern einen innerlich differenzierten Begriff. Kirche ist die Gesamtheit derer, welche in irgend einer Gemeinschaft mit dem sichtbaren Gemeinwesen der Christenheit auf Erden leben und Kirche wiederum ist nur die Menschheit Gottes, die rechten Reben an Christo dem Weinstock. Und doch giebt es nur Eine Kirche. Wie verhalten sich da die beiden Seiten des Begriffes? Es ist hier nicht der Ort zuzusehen, ob und wie die Schrift dieser Schwierigkeit entgegengeht. Die Aufgabe, welche ich mir gestellt, ist eine historische.

Ob die äussere Zugehörigkeit zur Kirche, als dem empirischen Kirchentum, in jener ersten Zeit für genügend zum Heil galt, oder ob auch dort irgend eine in der Linie der biblischen Aussagen sich fortbewegende Differenzierung des Begriffes nachweisbar ist — das ist die Frage.

Erstes Kapitel.

Die Unterscheidung des Wesens und der Erscheinung der Kirche in der alten Kirche.

§ 2. Der Hirt des Hermas.

Ich erlaube mir im voraus die Überzeugung auszusprechen, dass die gewöhnliche Darstellung des Kirchenbegriffs der Väter einseitig sich von dem Ziel der Erklärung des Romanismus leiten lässt und daher über der Aufzählung der katholisirenden Züge desselben anders lautende Stellen überhört. Es soll damit an der Tatsache nicht gerüttelt werden, dass die alte Kirche gegenüber der Willkürlichkeit häretischer Gnosis wie gegenüber den sie immer wieder bedrohenden separatistischen Tendenzen veranlasst gewesen ist, die äussere Einheit und daher den anstaltlichen Charakter der katholischen Kirche stark zu betonen. Dass man die Einheit der Kirche durch die Bischöfe gewart glauben konnte, begründet sich durch die hohe Auctorität, die dem Leiter der Gemeinde beigelegt wurde, und man kann starke Äusserungen nach der Seite hin, schon für die älteste Zeit nachweisen. Aber wie diese Seite der Lehrbildung sich aus der historischen Zeitlage erklärt, so fordert letztere auch wiederum eine tiefere reinere Auffassung von dem Wesen der Kirche als der spätere Katholicismus sie bieten konnte.

Der älteste Zeuge, der für unseren Zweck von Bedeutung erscheint, ist Hermas. In hervorragender Weise dreht sich sein Denken um den Begriff der Kirche. Was es um das Verhältnis der Kirche nach ihrem Seinsollen wie ihrem empirischen Sein ist, das führt er in kühner, oft nicht concinner, in Selbstwiderspruch ausmündender Rede aus¹⁾. Hermas ist der erste, der das Problem des Verhältnisses der wesentlichen und empirischen Kirche, durch praktische Bedenken gedrängt, in das Auge fasst. Die Schwierigkeit desselben geht aus der Art seiner Lösung hervor.

1) Vgl. Zahn, der Hirt des Hermas (Gotha 1868) S. 139.

Sein Gedankengang tritt uns am einfachsten und klarsten in dem achten Gleichnis entgegen. Unter einem mächtigen Weidenbaum hat sich eine grosse Menschenmenge versammelt, ein Engel bricht Zweige vom Baum und gibt jedem der Anwesenden einen derselben¹⁾. Nach einiger Zeit fordert der Engel die Zweige wieder ab, und nun ergibt es sich, dass sie sich bei den einen grün erhalten haben, bei anderen gar ausgeschlagen sind und Frucht gebracht haben, während andere nur noch vertrocknete oder entstellte Zweige aufzuweisen haben, was in mannigfacher Abstufung geschildert wird. Die erste Gruppe kommt in den Turm, während die übrigen der Pflege des Hirten übergeben werden. Diejenigen unter denselben, die sich bessern, werden nun ebenfalls des Aufenthaltes im Turm teilhaft²⁾. Es folgt die Erklärung des Gleichnisses. Der Baum ist der *νόμος θεοῦ ὁ δοθὲς εἰς ὅλον τὸν κόσμον, ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς*³⁾. Das Volk unter demselben sind *οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν*, während die in den Turm Versetzten diejenigen sind, welche jenen *νόμος* bewahrt und das in ihrem Leben bewahrt haben. Die Gemeinde hat also den Grund ihrer Existenz in der Verkündigung des Zeugnisses von Christo. Wer dieses aufgenommen hat, gehört zur Gemeinde. Aber diese ist je nach dem sittlichen Verhalten gegen jene Verkündigung eine doppelte. Es ist jene Menge der Berufenen; aber von dieser werden diejenigen, welche sich sittlich bewahren, unterschieden. So ergibt sich ganz klar eine „Doppelheit des Begriffes der Kirche“⁴⁾. Dieses Resultat wird durch die übrigen Betrachtungen, welche Hermas über die christliche Gemeinde anstellt, bestätigt. In der vis. III heisst es von dem die Kirche darstellenden Turm, er sei auf Wassern erbaut, *ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται. τεθεμελίωται δὲ ὁ πύργος τῷ ῥήματι παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος*⁵⁾. Mag man die letzten Worte nun auf „die Predigt vom Sone Gottes“⁶⁾, oder die Vermittlung der göttlichen Schöpfung⁷⁾ beziehen, immer ruht die Gemeinde auf „objektiven göttlichen Grundlagen“⁸⁾. Ihre Gründung wie

1) Vgl. Sim. V, 1, 1—3. ed. Gebhardt-Harnack, pag. 173 sq.

2) c. 1, 5 — 12 fin.

3) c. 3, 2, pag. 178.

4) Zahn, a. a. O. S. 190.

5) vis. III, c. 3, 5, pag. 36.

6) Zahn, S. 196.

7) Vgl. Harnack z. d. St.

8) J. Köstlin in seinen Abhandlungen „die kath. Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Ausbildung“ in der „deutschen Ztschr. f. christl. Wiss. u. christl. Leben“, Jarg. 1855, S. 276.

Befestigung war Jesu Lebensaufgabe nach dem schwierigen fünften Gleichnis¹⁾).

Diesen Gedanken drückt noch näher Sim. IX (c. 4, 2) aus, wo Fels und Tür, die aber Christus sind (c. 14, 5), den ganzen Turm tragen, während das *θεμέλιον* von der ersten Generation der Frommen gebildet ist, an die sich drei weitere Generationen schliessen, deren letzte die *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ* sind (c. 15, 14). Christus ist also der Grund der Kirche, auf den, durch Propheten und Apostel hin, sie sich fundamentirt²⁾. Auf dieser Grundlage erhebt sich nun der Bau, aber auch hier tritt jener innere Gegensatz hervor. Unter der Berührung des prüfenden Gottessones verändern viele der Steine des Baues Farbe und Art. Die, welche nicht weiss geblieben, werden hinausgetan und durch andere ersetzt (c. 6, 5). Dabei wird das Bild verschoben³⁾, indem der Turm zuerst zur Bezeichnung der empirischen, Gute wie Böse umfassenden, nun aber der idealen, nur Gute enthaltenden Kirche dient. Aber grade diese Verschiebung zeigt, wie nahe es dem Bewusstsein des Hermas gelegen hat, die eine Kirche von verschiedenem Gesichtspunkt aus zu denken, one freilich diese Gedanken lehrhaft klar ausprägen zu können.

Die Kirche ist also für Hermas einmal die Gemeinschaft aller derer, welche die evangelische Verkündigung angenommen und behalten haben, sie umfasst in diesem Sinn Lebende wie Tote (Sim. IX, 16, 2—4). Die Kirche ist zum Anderen auch die Gemeinschaft aller derer, die durch Taufe und Verkündigung zum Heil berufen sind. Die Gnadenmittel bilden, in diesem wie jenem Sinn, die Grundlage ihrer Existenz. Die lebendige Lebensbewegung aber macht es unmöglich hier feste Grenzen zu ziehen; denn wer in dem Turm ist, kann wieder entfernt werden⁴⁾, und wer hinausgestossen worden, kann wieder hineinkommen⁵⁾.

Als ein Leib, als das Geschlecht der Gerechten wird die Kirche bezeichnet⁶⁾. Aus ihr sollen die Gottlosen ausgestossen werden, um den einen Leib der Gereinigten zu erhalten⁷⁾. Demgemäss besteht und soll bestehen ein Verhältniss enger Gemeinschaft unter den Frommen. Dasselbe wird gewöhnlich durch das Verbum *κολλᾶσθαι* bezeichnet. Gemeinschaft mit den Heiligen wird durch das Versetztwerden in die Kirche erlangt⁸⁾. Immer wieder erhebt

1) Vgl. auch Zahn, S. 250.

2) Vgl. Eph. 2, 20.

3) Vgl. Zahn, S. 234.

4) Sim. VIII, 7, 5.

5) Sim. IX, 7, 2.

6) Sim. IX, 17, 5.

7) Sim. IX, 18, 3.

8) Wer in den Turm kommt: *ἐν τῷ πύργῳ ἔξει τὴν κατοίκησιν μετὰ τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ* (vis. III, 8, 8.)

sich dabei der Vorwurf, dass viele *μὴ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις*¹⁾, oder *τοῖς δικαίοις*²⁾, oder *τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ* seien³⁾, weil sie durch der Welt Dienst und die *διψυχία* von jener Gemeinschaft abgezogen werden und so ihre Seelen verlieren⁴⁾ und den *δίψυχοι καὶ κενοί* sich anschliessen⁵⁾.

Dass die Kirche *communio sanctorum* sei, ist also ein Gedanke, den Hermas sehr betont. Durch die Gottestat in Wort und Sakrament kommt dieselbe zu Stande, aber nicht ohne Betätigung ihrer Glieder in rechtem Glauben, in gegenseitiger Gemeinschaft und in guten Werken⁶⁾. Auf ein wirkliches Sein in der Kirche kommt es an, der Name tut es nicht.⁷⁾

Von Einer Kirche redet Hermas, aber der Begriff derselben weist eine innere Unterschiedenheit auf. Idee und Erscheinung der Kirche entsprechen sich nicht, obgleich diese Verschiedenheit durch Zucht und Vermanung mehr und mehr zu überwinden ist. Heil giebt es nur in der Kirche, nur in der Gemeinschaft mit den Heiligen, weil nur hier Christus⁸⁾, die Verkündigung und die Taufe vorhanden sind. Dadurch ist in bedeutsamer Weise dem Kirchenbegriff eine feste Stellung im Ganzen des christlichen Glaubens angewiesen und wir können darum hier nicht die Keime der späteren Fehlentwicklung unseres Dogmas finden⁹⁾.

Mag auch der unrichtige Begriff von der Busse, der Hermas beherrscht, seine Schatten auf seine Lehre von der Kirche werfen und der völligen Klarheit derselben hinderlich sein; jene Unterscheidung, auf die es uns ankommt, findet man unleugbar bei Hermas. Es gibt kein Heil ausser in der Kirche, denn ihr Grund und Tor ist Christus, nur in ihr kommt man zu dem Reich Gottes¹⁰⁾, aber nicht jeder, der äusserlich zur Kirche gehört, ist darum wirklich Glied derselben oder hat Zugang zu dem Reich Gottes¹¹⁾.

Die eben angezogenen Stellen zeigen übrigens, wie schon Hermas dem Reichsbegriff eine bloß eschatologische Bedeutung zuweist.

1) Sim. VIII, 8, 1; vis. III, 6, 2. cf. Clem. ep. I, c. 46, 2: *γεγράφται γὰρ κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.*

2) Sim. VIII, 9, 1.

3) Sim. IX, 20, 2.

4) Sim. IX, 26, 3.

5) Mand. XI, §. 13.

6) Es heisst von solchen, deren Stäbe zu zwei Drittel vertrocknet waren: *ἀπὸ δὲ Θεοῦ οὐκ ἀπέστησαν ἀλλ' ἐνέμειναν τῇ πίστει, μὴ ἐργαζόμενοι τὰ ἔργα τῆς πίστεως* (Sim. VIII. 9, 1.)

7) Sim. IX 13, 2: *ἐὰν γὰρ τὸ ὄνομα μόνον λάβῃς . . . οὐδὲν ὠφελήσῃ.* 8) Sim. IX, 12, 3.

9) Gegen R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung (Wittenberg, 1837) Bd. I, S. 580, Anm. u. 659, Anm.

10) Sim. IX, 12, 3 cf. 4. 5. c. 29, 2. c. 15, 3; c. 20, 2. 3.

11) Sim. IX, 13, 2;

§ 3. Ignatius von Antiochien, Justin der Märtyrer.

Die Reihe der Lehrer, deren Ekklesiologie auf den römischen Kirchenbegriff hinausführen soll, pflegt mit Ignatius eröffnet zu werden. Es ist für uns daher von besonderem Interesse seine Anschauungen von der Kirche nach unserem Maasstab zu prüfen.

Unter *ἐκκλησία* versteht Ignatius zunächst nur die Einzelgemeinde. Diese findet in dem Bischof ihre Einheit. Der Episkopat ist daher für ihn nur Gemeindeamt¹⁾.

Ignatius braucht, soweit unsere Kenntniss reicht, zuerst den Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία*²⁾. Die Meinung der unten angeführten Stelle kann unmöglich die sein, dass wo nur immer Christus sei, auch die „Verbindung der Gläubigen zu einer äusseren Einheit“ gegeben sei³⁾, indem der Bischof als die Angehörigkeit der Einzelgemeinde zu der Gesamtkirche vermittelnd vorgestellt werde⁴⁾. Von all dem besagen die Worte, wie sie dastehen, nichts, abgesehen davon, dass Ignatius eben nie die Bedeutung des Bischofs sich über den Kreis seiner Gemeinde hinaus erstrecken lässt⁵⁾. Die Stelle

1) Vgl. Zahn, Ignatius v. Antioch. (Gotha 1873) S. 306 ff.

2) ad Smyrn. c. 8, 2 (ed. Zahn, pag. 90): *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

3) So Rothe a. a. O. S. 472 ff.

4) Ritschl,

Entstehung der altkath. Kirche (2. Aufl. 1857) S. 459 f.

5) Vgl. Philad. 2, 1 (p. 72) Pol. c. 1–6. Eph. 6 (pag. 10). Magn. 6, 2 (p. 34). Trall. 2, 1 (p. 44); 7, 2 (p. 50) u. s. Wenn es Philad. 3, 2 (p. 72) heisst, welche mit Gott seien, die seien mit dem Bischof und welche bussfertig zurückkehrten *εἰς τὴν ἐνότητα τῆς ἐκκλησίας* würden auch Gottes sein, so ist auch hier nur von einer Rückkehr der in der Einzelgemeinde vorhandenen Häretiker (vgl. den Eingang des Briefes) zur Einheit der Gemeinde die Rede (vgl. Zahn z. d. St.). Nun führt aber Rothe (a. a. O. S. 471) die Stelle Eph. 3, 2 (p. 7 f.) als unwiderleglichen Beweis dafür an, dass Ignatius von einem der ganzen Kirche geltenden Episkopat Kunde habe. Die Gemeinde wird dort ermahnt: *ὅπως συντρέχετε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ* und dann heisst es: *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσὶν.* Abgesehen von der Schwierigkeit des *τὰ πέρατα*, was schwerlich frischweg den *πέρατα τῆς γῆς* (Rom. 6, 1 cf. Hermae Sim. V, 3, 2) wird gleichgesetzt werden dürfen (so Rothe u. Hefele, Funk z. d. St.), sowie dem in diesem Zusammenhang schwierigen *ὁρισθέντες* (s. Zahn z. d. St.), ist hier doch mit keinem Wort angedeutet „dass ihre (der Bischöfe) Gesamtheit als eine äusserlich organisirte bezeichnet würde“ (Köstlin S. 280), nur davon wird geredet, dass die Bischöfe — d. h. die Ignatius bekannten (vgl. Zahn, Ignatius S. 299) — der Willensmeinung Christi entsprechen, wie dieser selbst *τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη* ist.

meint vielmehr nur, dass wie sich die allgemeine Kirche zu Christo verhalte, so die Einzelgemeinde zu ihrem Bischof stehen solle. Christus ist der gesamten Christenheit das, was der Bischof seiner Gemeinde¹⁾.

Es ist ein ähnlicher Gedanke, den Eph. 5, 1 ausspricht, wenn von den Lesern gesagt wird, sie seien mit ihrem Bischof verbunden, *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ πατρὸς*. Hier bezeichnet *ἐκκλησία* die Gesamtgemeinde in dem Sinn wie Paulus (Eph. 1, 22) das Wort braucht. Direkt mit dem paulinischen Gedanken berührt sich Pol. 5, 1 vgl. Pauli Eph. 5, 25²⁾. Vor Allem kommt hier Philad. 9, 1 in Betracht. Hier wird gesagt, dass besser denn die Priester, Christus als die Tür zum Vater, sei, durch welche die Patriarchen, die Propheten, die Apostel und die Kirche eingiengen zur Einheit Gottes³⁾. Die Stelle zeigt uns, dass Ignatius das Heil der Kirche lediglich von Christo abhängig sein lässt, dass er aber andererseits auch die Apostel und die alttestamentlichen Frommen jenes Heils theilhaft werden lässt, sie aber von der Kirche unterscheidet. Von den Propheten heisst es, sie seien gerettet worden als in Einheit mit Christo seiend⁴⁾. Die Apostel werden zwar zur Kirche gerechnet, aber nur sofern sie das *πρεσβυτέριον ἐκκλησίας*⁵⁾ bilden.

Wenn man auf Grund der ersten Stelle auch die alttestamentlichen Frommen, die Jesus auferweckt hat⁶⁾, zur Kirche hat zählen wollen⁷⁾, so scheint mir das eine für das Bewusstsein unseres Autors charakteristische Eigentümlichkeit zu verwischen: die alttestamentlichen

Diese Deutung scheint mir übrigens für die von Zahn proponirte Conjectur (*πατέρα* für *πέρατα*) zu sprechen. Christus ist des Vaters *γνώμη*, entsprechen die Bischöfe seiner *γνώμη*, so sind sie auch nach des Vaters Norm ihrem Berufe bestimmt.

1) Vgl. auch Köstlin a. a. O. S. 280

2) Vgl. Zahn a. a. O. S. 613. Für die Gesamtgemeinde dürfte der Ausdruck ausserdem noch an folgenden Stellen gebraucht sein: Smyrn. 1, 2 (p. 84), wo Christi Leiden unter den Zweck gestellt wird, ein Zeichen zu erheben (Jes. 5, 26) unter Juden und Heiden, *ἐν ἐνὶ σώματι ἐκκλησίας*, ferner Philad. 5, 1 (p. 73), wo die Apostel als *πρεσβυτέριον* der Kirche bezeichnet werden (cf. Magn. 6, 1; Trall. 2, 2; 3, 1). Eph. 7, 1 (p. 22). Auch Trall. 2, 3 (p. 44) wird hieher gehören.

3) . . . ἀρχιερεὺς, αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία, πάντα ταῦτα εἰς ἐνότητα θεοῦ.

4) Philad. 5, 2, cf. Magn. 8, 2.

5) Philad. 5, 1.

6) Magnes. 9, 2.

7) Zahn a. a. O. S. 437 u. 315, Anm. vgl. ad Magn. 6, 1.

Gläubigen sind nicht Kirche, wol aber stehen auch sie in einem Verhältnis der Gemeinschaft zu Christo, die Apostel jedoch können zwar zur Kirche gezählt werden, aber nur sofern ihnen eine spezifisch bedeutsame Stellung in derselben eignet¹⁾. Es weist diese Unterscheidung eine Feinheit heilsgeschichtlichen Taktes auf, die der späteren Dogmatik bald abhanden kam.

Worauf es uns ankommt, ist, dass Ignatius eine allgemeine Kirche kennt, one dass dieser Begriff von dem des Episkopats abhängig ist. An Christo hat dieselbe, wie wir sehen, ihren Mittelpunkt, die Apostel sind ihr Presbyterium. Wenn nun Christus als der *ἐπίσκοπος ἀόρατος* dem *ἐπίσκοπος βλέπόμενος* entgegengesetzt wird²⁾, sodass von einer des Bischofs beraubten Gemeinde es heissen kann, Christus allein würde nun ihr Bischof sein³⁾, wenn ferner der Bischof Typus Christi oder Gottes und die Presbyter Typen der Apostel⁴⁾ genannt werden, so folgt daraus, dass die organisirte Einzelgemeinde ein Abbild der geistlich mit Christo verbundenen Gesamtgemeinde ist. Ist das aber das Verhältnis, so ist klar, dass das Einheitsband der Gesamtkirche nicht der Episkopat oder eine sichtbare Verfassung sein wird. Das Eine vielmehr, das, soweit Kirche und Christenheit reichen, wesentlich not tut, ist Christus, der unsichtbare Bischof, mit seinen Aposteln. Es ist das Heil, wie der *ἐκκλησία* zu Gute Christus es beschaffen⁵⁾, und es ist die apostolische Verkündigung des Evangeliums⁶⁾, welche die Einheit der Kirche bedingen. Hiemit sind dann die Dinge angegeben, an welchen Teil zu haben für Jeden, der in der Kirche ist, schlechthin notwendig ist. Ihnen entspricht aber nicht etwa die äussere Zugehörigkeit zum Verbande der Kirche, sondern das, was man persönliches Christentum nennen kann. Ignatius lässt es mit einer bloss äusseren Zugehörigkeit zur Christenheit nicht genug sein⁷⁾.

Dass dabei dem Ignatius die Bedeutung des Bischofs für die Einzelgemeinde eine sehr hohe ist, soll nicht geleugnet werden. Nur darf sie nicht übertrieben werden. Dass eine geordnete Ab-

1) Wie Ignatius denn seine bischöfliche Auctorität streng von der der Apostel unterscheidet (Rom. 4, 1; Trall. 3, 3, cf. Eph. 3, 1).

2) Magn. 3, 2 (p. 30).

3) *μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει* Rom. 9, 1 (pag. 68).

4) Trall. 2, 1; 3, 1 (p. 44 f.); Magn. 6, 1 (p. 32).

5) Eph. 17, 1 (pag. 22).

6) Über letzteren Begriff vgl. bes. Zahn, a. a. O. S. 430 ff.

7) Magn. 4 (p. 32): *Πρέπον οὖν ἐστὶν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς ἀλλὰ καὶ εἶναι.*

stufung in der Kirche sei, haben schon die Apostel gefordert, und selbst in einer so jungen Gemeinde, wie der erste Thessalonicherbrief sie voraussetzt, ist von dergleichen die Rede (1 Thess. 5, 12. 13). Die Briefe unseres Bischofs sind an Gemeinden gerichtet, die sich vortrefflicher Bischöfe erfreuten. Zudem fordert er ja auch nicht nur für Presbyter und Diakonen, sondern für alle Gemeindeglieder die gleichen Ehren¹⁾. Endlich aber machte die Gefahr der mehr und mehr hereinbrechenden Häresie dieses Betonen des Bischofs und seiner Bedeutung notwendig. Das hat die Geschichte gezeigt. Doch ist es nicht unsere Aufgabe Ignatius von dem Vorwurf des Hierarchismus zu entlasten²⁾.

Es genügt uns, gefunden zu haben, dass Ignatius den Begriff der Kirche als der Gemeinde aller derer, die Christum zum Haupt haben und durch sein Evangelium gewonnen sind, frei von hierarchischer Einengung aufweist. Man hat gesagt, diese Kirche sei „ihrem Wesen und ihren wesentlichen Elementen nach unsichtbar³⁾.“ Und in der Tat dürfte das, was unsere alte Dogmatik mit dem Terminus *ecclesia invisibilis* waren wollte, hier vorhanden sein. Dass aber die Bestimmungen des Ignatius selbst einen Grund zum Gebrauch jenes Epithetons darbieten, sehe ich nicht. Daraus dass Christus der Kirche unsichtbares Haupt ist, folgt mit nichten, dass deshalb sie selbst ihrem Wesen nach unsichtbar wäre.

Das kann daraus ebensowenig gefolgert werden, wie aus der bekannten Stelle des Briefes an Diognet, welcher doch wol der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zuzuweisen sein dürfte⁴⁾, wo im Zusammenhang des Gedankens, dass die Christen zu der Welt in einem Verhältnis wie die Seele zu dem Leibe ständen, gesagt ist, dass wie die Seele in den sichtbaren Leib geschlossen sei, so auch die Christen zwar in der Welt seien, dass ihre Frömmigkeit aber unsichtbar sei⁵⁾. Nur dass es ein Geistliches, Innerliches ist, was den Christenstand konstituiert, ist hier gesagt. Und damit ist freilich eine Anschauung von der Kirche angedeutet, die der oben entwickelten analog ist. Dem entspricht überhaupt die Auffassung des Briefes von der Christenheit, die one Bezeichnung auf den Episkopat entworfen ist.

Auch die zufälligen Äusserungen der Apologeten, bes. Justin's,

1) Magn. c. 13.

2) Vgl. die trefflichen Ausführungen Zahn's, a. a. O. S. 440—453.

3) Zahn a. a. O. S. 437—438, vgl. Thomasius, Dogmengeschichte Bd. I, S. 102.

4) Vgl. Semisch, PRE², Bd. III, S. 613.

5) Ep. ad Diogn. c. 6 (Otto, corp. apolog. 1842 seqq. tom II, p. 480).

halten sich auf der gleichen Linie. Die Einheit und Einmütigkeit der Gemeinde als der nach Christo benannten Christen¹⁾, wird hier in ihrer gliedlichen Art²⁾ erkannt und betont. Die Christenheit ist mit Bezug auf das Erlösungswerk Christi das *ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος τοῦ Θεοῦ*³⁾, sie ist das ware Israel⁴⁾, das gesegnete Gottesvolk⁵⁾, sie befasst Abrahams Kinder dem Glauben nach, in sich⁶⁾. Es braucht kaum noch hervorgehoben zu werden, dass diese Bezeichnungen eigentlich nur auf diejenigen Anwendung finden, die mit Herz und Tat wirklich Christen sind. Wer nicht darnach trachtet, Christi Lehre gemäss zu leben, der ist faktisch, er mag auch mit der Zunge bekennen, nicht Christ⁷⁾, wie andererseits der Christ, wenn er nicht heuchelt, kein Bösewicht sein kann⁸⁾. Eine dem entsprechende Unterscheidung in dem Begriff der *ἐκκλησία* ist mir bei Justin nicht aufgestossen, sie lag ja aber auch ausserhalb des Interesses des Apologeten.

Nach dem Bemerkten könnte es erscheinen, als ob Justin das Heil schlechthin an die Zugehörigkeit zu der Gemeinde binde. Und diesen Gedanken hat ein anderer Apologet, Theophilus v. Antiochien, auch ausgesprochen, indem er die Kirchen Inseln vergleicht, die Gott gegeben habe, damit die Heilsbegierigen aus dem durch die Sünde flutenden und brandenden Meer der Welt entkommen können⁹⁾. Nun steht aber eine andere Gedankenreihe dieser gegenüber. Dieselbe beschränkt das an den Logos geknüpfte christliche Heil nicht auf die Glieder der christlichen Gemeinde, sondern erstreckt es auf Alle, die dem Logos gemäss gelebt haben. Darnach sind also Christen nicht nur die alttestamentlichen Frommen, sondern auch ein Sokrates und Heraklit¹⁰⁾. Es gibt also Christentum vor dem geschichtlichen Christentum und es ist ein lediglich gradueller Unterschied¹¹⁾, welcher jene vernünftig lebenden Heiden von der Gemeinde Jesu Christi trennt. Es tritt hier eine Auffassung der am Heil beteiligten Menschheit auf, welche uns noch öfters begegnen wird. Dass durch dieselbe die Kirche wie das Christentum principiell entwertet werden, liegt

1) Dial. c. Tryph. c. 63 (Otto, II, p. 212). 2) ib. c. 42 (p. 136).

3) ib. c. 116 (p. 386). 4) ib. c. 135 (p. 446).

5) c. 123 (p. 412). 6) c. 119 (p. 396).

7) Apol. I, c. 16 (Otto I, p. 172) cf. c. 7 fin.

8) Athenagor. Suppl. pro christ. c. 2 (Otto, VII, p. 12).

9) Theophil. ad Autol. l. II, c. 14 (Otto VIII, p. 98).

10) Apol. I, c. 46 (I, p. 230); c. 5 (p. 148); Apol. II, c. 10 (I, p. 304—306) und vgl. M. v. Engelhardt, das Christentum Justins des Märtyrers (Erlangen 1878) S. 112 f.

11) Apol. II, c. 8 (I, p. 300—302).

auf der Hand. Der Märtyrer ist sich freilich der Möglichkeit solcher Konsequenzen nicht bewusst gewesen und das unterscheidet seinen Standpunkt wesentlich von ähnlichen modernen Versuchen, Logosoffenbarungen auch ausserhalb der geschichtlichen Kirche zu finden.

§ 4. Irenäus und Tertullian.

Die weitere Entwicklung unseres Dogmas schliesst sich an den Kampf, der zwischen der Gnosis und der Kirche entbrannte. Irenäus und Tertullian sind es besonders, deren Ansichten uns aus jenem Kampf aufbehalten sind.

Der einseitige Intellektualismus der Gnosis bot keine neuen Antriebe zur Ausprägung des Kirchenbegriffs. Es wurde zwar zum Teil der Begriff der Kirche in Abhängigkeit von den übrigen Gliedern des gnostischen Systems gebracht. So, wenn das *σπέρμα* der Achamoth als *ἐκκλησία* bezeichnet wurde¹⁾, oder wenn die bekannte von Natur gesetzte Dreiteilung des Menschen auch auf die Kirche übertragen wurde²⁾. Doch standen solche Ideen nicht im Mittelpunkt des Denkens. Die einseitig spekulative Auffassung des Christentums pflegt stets den Wert und die Bedeutung wie der Gemeinschaft überhaupt so der spezifisch christlichen Gemeinschaft der Kirche zu verkennen. Es ist von Interesse, sich beides schon in dem Gnosticismus verbinden zu sehen. Was hier *ἐκκλησία* genannt wird, wird nicht mit Christo und dem Heilswerk in notwendigen Zusammenhang gebracht. Die Geschichte wird uns zeigen, dass sich dergleichen noch öfter zugetragen hat.

Es ist bekannt, welches die Mittel waren, deren sich die Katholiken im Kampf gegen die Häresie bedienten. Es waren alte urchristliche Ideen, nur dass sie über dem Kampf vereinseitigt wurden. Nach ihrer Bedeutsamkeit für die Ekklesiologie fassen wir sie in das Auge.

Irenäus wird nicht müde auf die Ausbreitung, die Einheit und Einigkeit der Kirche zu verweisen³⁾. Nur in der Kirche ist Wahrheit⁴⁾. Durch ihre *praedicatio vera et firma* zeigt sie einen

1) Irenaeus adv. haeres. I, 5, 6 (ed. Harvey I, p. 51): ὁ δὲ καὶ αὐτὸ ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας.

2) Hippolyt. Philos. X, 9. Ed. Duncker-Schneidewin p. 502: καὶ τρεῖς εἶναι ἐκκλησίας ἀγγελικὴν, ψυχικὴν καὶ χοϊκὴν, ὀνόματα δὲ αὐταῖς ἐκλεκτῇ, κλητῇ, αἰχμάλωτος.

3) S. bes. I, 10, 1. 2 (I, p. 90 seqq), V, 20, 1 (II, 379).

4) III, 4, 1 (II, p. 15): quum apostoli, quasi in depositarium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis quicunque velit, sumat ex ea potum vitae.

und denselben Weg des Heils in der ganzen Welt¹⁾. So steht, wer ausserhalb der Kirche ist, auch ausserhalb der Wahrheit²⁾. Gott hat der Kirche die Predigt anvertraut als eine Lebensfunktion³⁾. Darum ist nur in ihr *communicatio Christi id est spiritus sanctus*⁴⁾. In der Kirche ist Erbarmen und Barmherzigkeit zu Hause⁵⁾. Die aber, welche am Schisma arbeiten, nennt Irenäus: *κενοῦς ὄντας τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης καὶ τὸ ἴδιον λυσitteλὲς σκοποῦντας ἀλλὰ μὴ τὴν ἔνωσιν τοῦ Χριστοῦ*. Ihr Tun ist ein Zerreißen und Zerteilen des Leibes Christi⁶⁾. Das alles vorausgesetzt, wird uns die berühmte Stelle nicht überraschen: *Ubi enim ecclesia, ibi est spiritus Dei et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas*⁷⁾. Es liegt in dem Gehörten noch nichts, was nicht auch auf evangelischem Boden sagbar wäre.

Fragt man aber⁸⁾, wie denn die Kirche diesen Anspruch, im Besitz der Heilswahrheit und des Heilslebens zu sein, beweise, so rekurriert sie auf die Schrift. Gott ist Lehrer der Kirche und als *regula veritatis* hat sie seine *sermones*⁹⁾. Auf die apostolische Verkündigung des Evangeliums, wie die Apostel sie in *scripturis* zum *fundamentum et columnam fidei nostrae futurum* fixirt haben, geht man zurück. Aber an der Echtheit jener Schriften zweifelte der Gegner. Darum tritt neben die Schrift die Tradition. Auf Tradition aber berief sich der Gnostiker auch¹⁰⁾. Es handelte sich darum für dieselbe eine Stütze im Bereich der Wirklichkeit des christlichen Lebens zu finden. Diese bot sich aber dar im Episkopat. Von den Aposteln sind *episcopi in ecclesiis* eingesetzt und *successiones eorum usque ad nos*. Als Beispiel dafür wird die römische Gemeinde angeführt. Mag man auch über den Sinn der berühmten Stelle¹¹⁾, an welcher das geschieht, im Einzelnen im

1) V, 20, 1 (II, p. 378).

2) IV, 33, 7 (II, p. 161): *Judicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem id est, qui sunt extra ecclesiam*.

3) III, 24, 1 (II, p. 131): *quemadmodum aspiratio plasmationi ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur*. 4) *ibid.*

5) II, 31, 3 (I, p. 371); IV, 33, 7 fin. (II, 263): *et praecipuum dilectionis munus*. 6) IV, 33, 7 (II, p. 261).

7) III, 24, 1 (II, p. 132).

8) Vgl. für das Folgende: Hatch, *The organization of the early christian churches* (ed. 2, Rivingtons 1882) pag 92—99.

9) IV, 35, 4 (II, p. 276).

10) III, c. 2 (II, p. 7 sq.).

11) III, 3, 1 (II, 9): *Ad hanc enim ecclesiam propter potentio- rem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio*.

Seeberg, Begriff der Kirche. I.

Unklaren bleiben, so viel scheint mir feststehen zu müssen, dass auf die ganze Kirche das, was von Rom in hervorragender Weise gilt, Anwendung finden soll¹⁾. In der Kirche, unter welcher Irenäus aber alle Gläubigen versteht, ist die apostolische Tradition stets aufbewahrt worden. Knüpft sich das nun auch an die Succession der Bischöfe, so ist dennoch die Kirche für Irenäus hienach die Gemeinschaft der Gläubigen. Er spricht noch von einem allgemeinen Priestertum der Christen²⁾. Neben dem Gedanken, dass die Kirche die das Heil bewarende und anbietende Anstalt ist, besteht der andere, dass das nur geschieht, sofern die Kirche Gemeinde der Gläubigen ist. Die den Geist empfangen, sind in diesem Sinn, Kirche³⁾. Bei Bestimmung der Einheit der Kirche kommt es ebenso sehr auf die Einheit der Gläubigen wie der Lehrenden an⁴⁾. Die Kirche ist der verheissene Same Abrahams, d. h. qui timent Deum et credunt in eum⁵⁾.

Die Gemeinde der Gläubigen ist ihrem Wesen nach die Kirche. Es wird nur ein Hilfsgedanke sein, der dem historischen Verdienst des Episkopates entsprach, wenn seine Bedeutung für den Wahrheitsbesitz der Kirche so hoch gestellt wird. Das, worauf es Irenäus ankommt, ist, dass in der Kirche und nur in ihr sich das Christentum so, wie der Herr und demgemäss die Apostel es verkündigten⁶⁾, rein und unverfälscht erhalten habe⁷⁾. Daher jene ständig wiederkehrende Glorificirung der Glaubensregel. Christi Licht ist es, welches die Kirche als siebenarmiger Leuchter ausstrahlt, und von der Häresie zu ihr fliehen muss man et dominicis scripturis enutriri⁸⁾. *Στύλος δὲ καὶ στήριγμα* der Kirche ist das Evangelium und das *πνεῦμα ζωῆς*⁹⁾. Der Apostel Lehre ist ihr fester Anfang¹⁰⁾. Dass Gott selbst in seinem Wort in der Kirche wirksam sei, ist der Gedanke, der in diesen Sätzen sich wiederholt. Diese Gotteswirksamkeit ist eine in historischer Ordnung

1) Vgl. Ritschl, a. a. O. S. 573 f.

2) IV, 8, 3 (II, p. 167): Omnes enim justii sacerdotalem habent ordinem. cf. V, 34, 3 (II, 422).

3) IV, 36, 2 (II, 278): ubique enim praeclara est ecclesia et ubique circumfossum torcular: ubique enim sunt qui suscipiunt spiritum.

4) I, 10, 2 (I, 92) καὶ οὐτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἰδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πιστεύουσιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν. 5) V, 32, 1 (II, 414).

6) III, praefat.

7) III, 3, 4 (II, 13); III, 12, 12 (II, 68). Vgl. Hackenschmidt, die Anfänge des kath. Kirchenbegriffes (Strassb. 1874) I, S. 95.

8) V, 20, 1 (II, 379).

9) III, 11, 8 (II, p. 47).

10) III, 3, 4 (II, 13) c. 12, 7 (p. 62).

sich bewegende. Aber es gibt auch Geistwirkung, die unabhängig von der amtlichen Stellung sich vollzieht, doch nur in der Kirche geschieht das, und Niemand, der sich von ihr trennt, hat Teil daran.¹⁾

Mit dem Gesagten soll nicht in Abrede gestellt werden, dass auch Irenäus seinen Baustein zur Feststellung des römischen Kirchenbegriffes geliefert hat. Aber wie für Hermas und Ignatius steht auch für ihn im Vordergrund der Gedanke, dass die Kirche Gemeinschaft des wahren Glaubens und des rechten Lebens sei, ob er schon durch die Schärfe des Gegensatzes sich zu bedenklichen Äusserungen über die Bedeutung des Episkopates hinreissen lässt²⁾. Desshalb ist es nicht gerechtfertigt, wenn man sagt, die Kirche bestehe für Irenäus, „aus der Gesamtheit der mit der apostolischen Lehre übereinstimmenden Bischöfe der einzelnen Gemeinden³⁾“, sodass die Kirche zu dem, was sie ist, erst durch den Episkopat würde⁴⁾. Man betont hier einseitig ein Moment, welches nicht das Hauptmerkmal des irenäischen Kirchenbegriffes bildet. Lediglich um eine Stütze zu gewinnen für den Gedanken, dass der Geist so wie in der Zeit der Apostel, auch heute noch, und zwar auf historisch vermittelte Weise in der Gemeinde wirksam sei, tritt sein Amtsbegriff auf. Und eben daher ist nur in dieser Gemeinschaft Heil zu erlangen⁵⁾.

1) III, 24, 1 (II, p. 131): „In ecclesia“ enim inquit (1 Cor. 12, 28) „posuit Deus apostolos, prophetas, doctores“ et universam reliquam operationem spiritus; cuius non sunt participes qui non concurrunt ad ecclesiam.

2) Vgl. bes. IV, 26, 2 (II, p. 236): Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt. Gemäss dem Gedankenzusammenhang ist hier übrigens unter dem charisma veritatis nicht ein besonderer Amtsgeist, sondern die Gnadengabe der rechten Tradition gemeint. Voraus geht, dass Christus selbst seine Jünger gelehrt habe und es folgt, dass alle, die an dieser ursprünglichen Succession keinen Teil haben, von der Wahrheit abgefallen sind und fremdes Feuer auf den Altar tragen. Nicht um subjektive Begabung, sondern um den objektiven Besitz der Wahrheit handelt es sich (gegen Köstlin a. a. O. S. 370). Es ist dasselbe, wie IV, 26, 5 (p. 238), gemeint. Hier werden die charismata, welche in der Kirche vorhanden sind, denen beigelegt, bei welchen sich die apostolische Succession findet, welche Wächter des wahren Glaubens an Gott sind, die Liebe zu Christo mehrten, die Schriften ohne Gefährdung auslegen u. s. w. Man sieht hier deutlich in welchem Sinn das charisma veritatis zu verstehen sein wird.

3) Ritschl a. a. O. S. 442.

4) Rothe S. 486, Vgl. Köstlin a. a. O. S. 370.

5) Vgl. auch Thomasius, a. a. O. I, S. 103, Anm.

Wenn Irenäus die Kirche vorzüglich als Gemeinschaft der Gläubigen fasst, so wird eine Differenzierung des Begriffes der Kirche, wie sie uns beschäftigt, ihm nicht fremd gewesen sein. Der Mann, der sogar von den gottlosen Presbytern als Samen Kanaans und nicht Juda's reden kann, wird eine ähnliche Unterscheidung auch auf die übrigen Glieder der Gemeinde ausgedehnt haben. Allein dergleichen zu betonen lag ausserhalb des Zweckes seines polemischen Werkes. Hier galt es immer wieder hervorzuheben, dass nur innerhalb der sichtbaren Kirche Heil sei. Und die Kirche Christi wird es ihrem treuen Zeugen allzeit Dank wissen müssen, dass er einer subjektivistischen Gnosis gegenüber die objektive in der Kirche und nur in ihr gebotene Realität des Heils gewart hat¹⁾.

1) An diesem Resultat macht uns auch die Stelle IV, 33, 7 (II, p. 262) nicht irre. Denn ich kann nicht einsehen, wie man als „Elemente der waren Gnosis“ neben der „apostolischen Lehre die apostolische Kirchenverfassung“ nennen könnte. Das „alte *σύστημα* der Kirche“ ist sowenig als das *praecipuum dilectionis munus*, welches zu Ende des Abschnittes ausdrücklich von der Gnosis unterschieden wird, Gnosis. Schon diese Erwägung hätte dazu veranlassen sollen, die übliche Satztrennung aufzugeben. Wen der *discipulus spiritalis* richten werde, zeigt c. 31, § 1 seqq. Von ihm selbst heisst es dann, er werde von Niemand gerichtet werden. Und dafür gibt das Folgende den Grund an: *πάντα . . . συνέστηκεν*, omnia enim ei constant. Und nun wird auseinander gelegt, welche Realitäten es sind, die ihm zur Seite stehen, ihm gehören. Obenan steht der Glaube an den dreieinigen Gott. Dem Vater gegenüber wird er bezeichnet als *πίστις ὁλόκληρος*, dem Son gegenüber als *πεισμονὴ βεβαία*, eine ähnliche Benennung des Glaubens an den Geist gibt die übliche Interpunktion nicht. Sie ist aber durch den Satzbau gefordert, *γνώσις ἀληθείας* ist mithin zum Vorhergehenden zu ziehen. Nach dem appositionell zu fassenden zusammennehmenden *τῶν ἀποστόλων διδασχὴ* folgt als weiterer Bestandteil jenes *πάντα* das *ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα*, wie es sich einmal über die ganze Welt ausbreitet und sodann Leib Christi ist vermöge der von den Aposteln herrührenden Aufeinanderfolge der Bischöfe. Damit soll aber nicht gesagt werden, dass „das, was die Christen zum wirklichen Leib des Herrn mache, der Episkopat sei“ (Rothe S. 486 f., vgl. Ritschl S. 441 f., Köstlin S. 369), sondern auch hier steht der andere Gedanke im Vordergrund, dass nämlich jene apostolische Lehre rein und ganz erhalten sei. Das zeigt das Folgende. Als ferneres Gut wird die *lectio sine falsatione* wie die *expositio legitima et diligens* angeführt, woran sich, wie gesagt, das *munus dilectionis* schliesst. Weil im Besitz dieser Güter befindlich wird der Christ nicht gerichtet. Es entspricht dieser Erklärung, wenn vorher gesagt ist, dass das Gericht über die kommen wird, welche die Glaubensregel fälschen oder falsche Propheten sind oder aber in liebloser Weise die Einheit der Kirche zerreißen. Auch hier tritt es

Es ist eine treffende Bemerkung Zahn's, dass man gewöhnlich nicht gehörig würdige, dass auch die alte Kirche „Bekenntniskirche“ war, indem man die Bedeutung des Episkopates einseitig auffasse¹⁾. Es hat auch unsere von anderem Gesichtspunkt aus unternommene Umschau dieses Urteil bestätigt. Die Einheit der Kirche liegt in der Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses.

In hervorragender Weise bewährt sich diese Beobachtung an Tertullians Lehre von der Kirche. Auch in seiner vormontanistischen Periode ist es nicht der Episkopat, durch den die Kirche zur Einheit²⁾ wird, sondern lediglich die apostolische Lehre, die Continuität des Glaubens und des Lebens der apostolischen Gemeinden³⁾, die ihren Ursprung letztlich auf Gott zurückführen⁴⁾. Die unten angeführten Stellen gewären in der Tat eine „klare“

also hervor, wie sehr das oben angedeutete Interesse an der Einheit der Kirche in Lehre und Leben mit der apostolischen Periode für Irenäus massgebend war. — Diese Zeilen waren niedergeschrieben, als mir bekannt wurde, dass ein in allem Wesentlichen gleicher Erklärungsversuch von Zahn in seinem Aufsatz „Glaubensregel und Taufbekenntnis“ (in d. Ztschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1882, S. 311, Anm. 3) gegeben ist. Auch Hackenschmidt hat sich mit der überlieferten Deutung nicht zufrieden geben können (a. a. O. S. 93 f.). Er lässt die *γνώσις ἀληθείας* als „das altehrwürdige Lehrgebäude der allgemeinen Kirche“ erklärt werden. Allein *γνώσις ἀληθείας* gehört, wie gezeigt, notwendig zum Vorhergehenden. Und *σύστημα τῆς ἐκκλησίας* kann schwerlich das kirchliche „System“ bezeichnen. Vgl. z. B. Clem. Al. Strom. IV, c. 26, 1 § 172 (ed. Dindorf II, p. 417): *ἡ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀσπεῖόν τι σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον*. Cyrill Hieros. Cateches. XVIII, c. 26 (Migne, gr. tom. XXXIII, col. 1047) *ἐκκλησία τῶν πονηρευομένων — τὰ συστήματα τῶν αἰρετικῶν*.

1) a. a. O. S. 305

2) Gegen Ritschl, S. 443 f.

3) de praescr. haeret. c. 20 . . . apostoli . . . consecuti promissam vim spiritus sancti . . . primo per Judaeam contestata fide in Jesum Christum, ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam . . . promulgaverunt. Et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie mutantur, ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum . . . itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes, probant auctoritatem.

4) ibid. c. 21. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei, conspiraret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit, reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praejudicandum, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et dei. cf. c. 6.

und detaillirte „Anschauung, wie der ware Glaube durch die Apostel den von ihnen gestifteten Gemeinden mitgeteilt“ sei¹⁾, one doch den Gedanken des Episkopates nur zu streifen. Und wenn in derselben Schrift die Häretiker aufgefordert werden die Ursprünge ihrer Gemeinde anzugeben und eine auf die Apostel oder apostolische Männer zurückführende Succession aufzuzeigen²⁾, so braucht man nur einige Zeilen fortzulesen um zu sehen, dass das nur im Interesse der Warung des Vorzuges der apostolischen vor der häretischen Lehre geschieht³⁾. In einer zwar montanistischen Schrift, aber an einer Stelle, wo es sich um gemeinsames Herkommen in der Christenheit handelt⁴⁾, genügen Tertullian für die Selbigkeit der Kirche die Einheit des Glaubens an Gott und Christum, die Einheit des Taufsakraments und der Hoffnung⁵⁾. Wir haben von unserer Aufgabe aus kein Interesse, diese Aussagen näher zu untersuchen. Es darf uns nun aber nicht wundern, wenn wir bei dem angeblich steifen Vertreter des Episkopates Aussagen über das allgemeine Priestertum der Gläubigen⁶⁾, oder die Bestimmung der Kirche als Bruderbund und als brüderliche Gemeinschaft antreffen⁷⁾, one dass auf den vermeintlich beherrschenden Begriff des Episkopates dabei reflektirt würde. So hat denn auch der Katholiker Tertullian an der Laientaufe bekanntlich keinen Anstoss genommen, dieselbe freilich, wie es sich denn gebürt, auf Notfälle beschränkend⁸⁾.

1) Ritschl a. a. O. S. 338.

2) de praescr. c. 32: *evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem.*

3) *ibid.*: *Ipsa enim doctrina eorum cum apostolica comparata ex diversitate et contrarietate sua pronuntiabit etc. cf. c. 38.*

4) de virg. vel. c. 2, wo es falsch ist den Gegensatz psychici einzuführen, vgl. Köstlin a. a. O. S. 379.

5) *Una nobis et illis fides, unus Deus, unus Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim una ecclesia sumus.*

6) De exhort. cast. c. 7: *Nonne et laici sacerdotes sumus? De monogam c. 7 fin. cf. c. 12 fin. de orat. c. 23 med.*

7) de praescr. c. 20 fin: *Communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit quam ejusdem sacramenti una traditio. adv. Marc l. IV, c. 5: quae (sc. ecclesiae) illis (sc. ecclesiis apostolicis) de societate sacramenti confoederantur, wobei der Begriff sacramentum bekanntlich für das Geheimnisvolle in Handlung wie Lehre gebraucht wird, (vgl. z. B. Thomasius a. a. O. I, 395) de exhort. cast. c. 7: *ubi tres, ecclesia est, licet laici.**

8) de bapt. c. 17 cf. de exh. cast. c. 7 fin.

Und wenn de exh. cast. c. 7 gesagt wird, der Unterschied inter ordinem et plebem sei durch die auctoritas ecclesiae et honor per ordinis consessum sanctificatus herbeigeführt, so ist das kein wesentlich anderer Gedanke, als wenn Apol. c. 39 die bewährten Aelteren als Leiter der christlichen Versammlungen hingestellt werden.¹⁾

Wir nehmen also auch bei dem Katholiker Tertullian noch keine katholisierende Verschiebung des Kirchenbegriffes war. Auch er betont die objektiv göttliche Grundlage der Kirche, auf der die in Glauben und Leben sich vollziehende Gemeinschaft der Kirche sich erhebt. Freilich wird es darum noch nicht gerechtfertigt sein, ihm den modernen Gedanken unterzuschieben, als wäre die Gemeinde ein „durch freien Zusammentritt entstandener Verein“²⁾. Andererseits aber werden wir durch die durchmusterte Gedankenreihe auch zu der Anwendung des Prädikats der Unsichtbarkeit hinsichtlich der Kirche nicht berechtigt sein.

Auch der Montanismus bietet nichts dar, was zu jener Nomenklatur veranlassen könnte. Die rigoristische ethische Tendenz, die ihn kennzeichnete, musste zu einer gewissen Unterscheidung in dem Kirchenbegriff führen. Durch seine separatistische Richtung, wie durch die Unterscheidung der spiritalis und psychici war es ihm aber nicht möglich an das Problem, das uns beschäftigt, hinanzureichen. Die pietistische Forderung, dass Wesen und Erscheinung der Kirche sich decken sollen, finden wir schon hier. Und indem bei der Bestimmung des Wesens derselben lediglich von den menschlichen Persönlichkeiten Ausgang genommen wird, verwandelt sich die, nach des Herrn Abwehr der entgegengesetzten Handlungsweise, nur im Begriff durch ein Urteil des Glaubens zu vollziehende Unterscheidung in ein äusserliches Auseinanderreissen dessen, was der providentiell geordnete Lauf der Geschichte zusammengefügt hat. Von Unsichtbarkeit der Kirche zu reden, liegt hier erst recht keine Veranlassung vor; denn die Gruppe jener spiritalis ist ja vermöge des sittlichen Lebens der einzelnen zählbaren Mitglieder sichtbar, wie denn auch die übliche Gliederung in Klerus und Laien durch „ein kirchliches Institut bestimmter Regeln“ ersetzt wurde³⁾. Was bei Hermas hie und da unbestimmt sich hervorrängen zu wollen scheint, ist hier mit Bewusstsein vollzogen. Die Eine Kirche besteht faktisch nicht mehr. Jene Unterscheidung setzt nicht ein Verhältnis wie zwischen Wesen

1) vgl. auch Hatch, l. c. p. 124 sq.

2) Gegen Hackenschmidt a. a. O. S. 118.

3) A. Harnack in PRE² VIII, S. 420.

und Erscheinung, sondern wie zwischen zwei selbständigen Grössen. Nicht ein Weizenfeld, auf dem auch Unkraut wächst, ist derartigen Richtungen die Kirche, sondern sie fällt auseinander in ein Weizenfeld und ein Unkrautfeld. Was im Montanismus noch nicht völlig bewusst vorhanden, dem werden wir später noch vielfach begegnen. Derartige Bestimmungen aber lösen das Problem des Kirchenbegriffes so wenig, dass sie es gar nicht berühren¹⁾.

Allein es liegen Äusserungen Tertullians — und zwar zu verschiedener Zeit getane — vor, die man für die Theorie einer unsichtbaren Kirche hat geglaubt anwenden zu können²⁾.

Es ist vor allem eine Stelle der montanistischen Schrift *de pudicitia* (c. 21,) zu erwägen. Hier wird ausgeführt, dass das Wort Matth. 16, 19 sich nicht auf die Kirche, sondern zunächst auf Petrus und dann auf die spiritales oder einen Apostel oder Propheten beziehe. Und nun wird weiter gelesen: *Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.* — Dass die Funktion der Sündenvergebung nicht der bischöflich verfassten, sondern der Kirche des Geistes zukomme, ist das Ergebnis der Stelle. Diese Kirche des Geistes wird nun als eigentlich und ursprünglich Geist seiend bestimmt. In jenem Geist aber ist die Dreieinigkeit der Gottheit. Der Geist Gottes ist mithin in der Geistkirche gegenwärtig. Dieser Gedanke wird nun auf die Entstehung der Kirche angewandt und dabei nach der göttlichen wie menschlichen Seite hin auseinandergelegt. Die Dreieinigkeit ist es, welche die Kirche zusammenbringt. Denn, wenn man beachtet, dass Gott auctor et consecrator der Kirche ist, so dürfte es sich empfehlen mit den Worten: *pater et filius et spiritus sanctus* einen neuen Satz zu beginnen, dessen Prädikat *congregat* ist. Der dreieinige Gott versammelt die Kirche, die der Herr in drei gesetzt hat³⁾. Das ist nach Matth. 18, 20 die Gemeinde, in deren Mitte er selbst gegenwärtig ist. Aber nicht nur auf eine solche Dreiheit, sondern auf alle, die sich zu gleichem Glauben gegenseitig vereinen, erstreckt sich die göttliche Schätzung als Kirche. Wenn also schliesslich der Kirche

1) Vgl. überhaupt Bonwetsch, *der Montanismus* (Erl 1881) S. 116 ff.

2) Vgl. z. B. Thomasius, *a. a. O.* I, S. 109.

3) cf. *de exhort. cast.* c. 7: *Ubi tres, ecclesia est, licet laici.*

der Bischöfe die des Geistes entgegengesetzt wird, so besagt letztere Bezeichnung bloss, dass die Gemeinde an Gottes Geist ihren Anfang hat, welchen sie auch unter sich wonen hat und dass sie ihrem Wesen nach Geist ist¹⁾. Ihre Glieder sind daher die spiritalen. Die weitere Aussage stellt genugsam klar, was mit dem allerdings nicht durchsichtigen Ausdruck, die Kirche sei Geist, gemeint sei. Wir brauchen daher Tertullian nicht den Gedanken zu imputiren, als hielte er die Kirche eigentlich für den heiligen Geist²⁾. Da aber dieser Kirche des Geistes eine Funktion zugesprochen wird, welche die sichtbare Bischofskirche arripirt habe, so wird von Unsichtbarkeit derselben eben so wenig zu sprechen sein, als die spiritalen unsichtbar oder unerkennbar sind.

Es soll eine ähnliche „wunderliche“ „ganz unklare Behauptung“ sein³⁾, wenn Tertullian in der vormontanistischen Schrift *de poenit.* c. 10 sagt: *in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus*. Aber die Stelle steht unter dem Einfluss des Gedankens vom Verhältniss der Glieder zum Leibe. Wenn daher die Kirche hier als Christus bezeichnet wird, so wird es der bekannte paulinische Gedanke, dass Christus das Haupt der Gemeinde ist, sein, den wir hier finden. Und die vorliegende Breviloquenz beansprucht um so weniger unser Erstaunen als der Apostel selbst sie bereits angewandt hat. 1. Cor. 12, 12.

Wir haben ferner die schwierige ebenfalls vormontanistische Stelle *de bapt.* c. 6 zu erörtern. Es geht die Rede davon, dass wir zu Bürgen des Heils (*sponsores salutis*) wie zu Schiedsrichtern des Glaubens (*arbitros fidei*) Gott, den Vater, Son und heiligen Geist haben. Da sei *numerus nominum divinorum* schon genügend *ad fiduciam spei nostrae*. Es folgen die Worte: *Quum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adjicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est*. Es scheint mir auf der Hand zu liegen, dass hier keine dogmatische Aussage vom Wesen der Kirche vorliegt. In geistreicher Weise gewinnt der Autor durch kühne Anwendung des Grundsatzes, dass drei eine Kirche ausmachen, aus dem Zeugnis Gottes das Zeugnis der Kirche. Die Drei sind da — das Ungewonte und Gewagte seiner Konstruktion fühlend, fügt er ausdrücklich hinzu, die Trinität sei gemeint — folglich ist auch Kirche da, als *corpus trium*. Und letzterer Ausdruck nötigt durchaus nicht an die Vorstellung von der Leib-

1) Vgl. Oehler, z. d. St. (I, S. 844).

2) Gegen Rothe, S. 614.

3) Rothe a. a. O.

lichkeit Gottes oder dem Ähnliches sich zu erinnern. Es ist nur das bekannte Bild, dass die Kirche der Leib Christi sei, dem Interesse der Stelle entsprechend, erweitert. Es liegt auch hier keine Veranlassung die Kirche für unsichtbar zu erklären vor.

Noch weniger wird das der Fall sein an jenen Stellen, wo Tertullian von der una ecclesia in coelis (de bapt. c. 15) neben dem einen Herrn und der einen Taufe spricht oder wo er von der columba spiritus sancti, als dem Gegenbild jener Taube aus Noahs Arche, die der Erde Friede verkündete, sagt, sie sei entsandt de coelis, ubi ecclesia est arca figurata (ib. c. 8). Die hier ausgesprochene Anschauung einer ἐκκλησία ἐπουράνιος ist nicht besondere Eigentümlichkeit Tertullians. Wir finden sie am schärfsten bei den Alexandrinern ausgeprägt. Auf ihre Betrachtung weist uns jene Terminologie.

§. 5. Clemens von Alexandrien, Origenes und die späteren griechischen Väter.

Vermöge einer eigentümlichen Umschiebung des Textes kommt bei Clemens (Strom. IV, c. 8, §. 65) Col. 3, 11 unmittelbar hinter 4, 1 zu stehen. Aus dieser Folge ergibt sich ihm, dass jenes Aufgehobensein der Nationalität und des Standes in Christo (Col. 3, 11) etwas der himmlischen Welt Angehöriges sei (ἐν οὐρανῷ 4, 1). Ehe er nun mit der paulinischen Ermanung (3, 12) fortfährt, schiebt er den Zwischensatz ein: εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἢ ἐπίγειος. ὅπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ.¹⁾ Ähnlich spricht Clemens von einer oberen Kirche auf dem heiligen Berge Gottes, zu der die Philosophen Gottes zusammengebracht werden sollen.²⁾ Und Origenes sagt in einer an die Katechumenen gerichteten Ermanung, Jesus sammle sie nun in die irdische Kirche, wenn sie sich aber als würdig erwiesen, so würden sie zu der Kirche der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, gelangen.³⁾ Hienach scheint es richtig zu sein, wenn Rothe die Clemensstelle, von der wir ausgegangen sind, auf „die abgeschiedenen und vollendeten Er-

1) Ed. Dindorf tom. II, p. 354.

2) Strom. VI, c. 14, §. 108 (Dindorf III, 204): Οἱ τοιοῦτοι . . . καταπαύσουσιν ἐν ὄρει ἁγίῳ Θεοῦ τῇ ἀνωτάτῃ ἐκκλησίᾳ καθ' ἣν οἱ φιλόσοφοι συνάγονται τοῦ Θεοῦ οἱ τῷ ὄντι Ἰσραηλῖται οἱ καθαροὶ τὴν καρδίαν.

3) Hom. VII in Luc (Migne, Ser. gr. XIII, col. 1819): Ille vos trahit ad salutem, congregat in ecclesiam, nunc quidem super terram, si autem dignos fructus feceritis, in ecclesia primitivorum, qui scripti sunt in coelestibus.

lösten im Himmel bezieht¹⁾ Beachtet man aber, dass Origenes von einer doppelten Kirche, nämlich der Engel und der Menschen redet,²⁾ so wird unter jener himmlischen Kirche wol die Gesamtheit der Wesen, die der jenseitigen Welt angehören und sich eines engelischen Lebens erfreuen — seien sie nun selige Menschen oder Engel³⁾ — zu verstehen sein.⁴⁾ Sie ist also die Gemeinde, in der sich Gottes Willen in einer für die irdische Kirche Urbildlichen Weise durchsetzt, wie Clemens das hier und anderwärts andeutet.⁵⁾ Anderes wird der Ausdruck auch bei Tertullian nicht bedeuten sollen. Zu der Bildung dieser Anschauung mochten neben dem Gedanken der dritten Bitte des Herrngebetes, Ausdrücke wie Hebr. 12, 22; 11, 16 den Anlass gegeben haben. Man kann über den Wert und die biblische Berechtigung der besprochenen Vorstellung, der zufolge die Kirche über die diesseitige wie jenseitige Welt sich ausbreitet, im Zweifel sein, jedenfalls enthält sie nichts, was einer Unterscheidung im Sinn der uns beschäftigenden direkt förderlich wäre.⁶⁾

Es ist aber andererseits der Kirchenbegriff der Alexandriner für uns von grösstem Interesse, indem er zeigt, wie ein wesentlich anders orientirtes Denken für unser Problem dieselben Resultate aufweist, die uns die ältesten Denkmäler geboten haben.

Wesentlich und vor allem ist auch hier die Kirche das Ge-

1) S. 614.

2) De orat. c. 31 (Migne XI, 553): ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροισζομένων διπλὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν ἀνθρώπων τὴν δὲ ἀγγέλων, vgl. in Luc. hom. 23 (XIII, 1863).

3) Dass die Seelen der Gerechten Engel od. engelisch werden, kann man bei den Alexandrinern nicht eben selten lesen, vgl. z. B. Clem. Adumbrat. ad Petr. 1, 3 bei Zahn, Forschungen (Erl. 1884) Bd. III, S. 79 und dazu S. 93, 98.

4) Vgl. Hackenschmidt a. a. O. S. 147 f.

5) Strom. IV, c. 26, § 172 (II, p. 417): καθάπερ ἡ ἐκκλησία ὑπὸ λόγου (sc. διοικεῖται) ἀπολιόρκητος ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανῷ.

6) Hier mag auch an die Stelle Clement ad Cor. II, c. 14, §. 1—4 (Gebh Harnack patr. ap. I, 1 pag. 130 seqq) erinnert werden, nach welcher diejenigen, welche Gottes Willen tun, sein werden ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης. Hier wird augenscheinlich von der Existenz einer, wie Christus, präexistenten pneumatischen Kirche geredet, die nun Fleisch geworden ist. Wenn sie dabei als σάραξ Christi bezeichnet ist, so scheint sie in ihrer Präexistenz mit dem Logos verwechselt zu werden. Vgl. übrigens Harnack z. d. St.

meinwesen, in dem Gott gegenwärtig ist¹⁾, — sie ist die Gemeinde der Gläubigen²⁾, das allgemeine Priestervolk³⁾, das *ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν*⁴⁾, die Versammlung der Gerechten⁵⁾. Daher gibt es ausser ihr kein Heil⁶⁾, die Häretiker sind verloren, weil sie ausserhalb des Glaubens der Kirche stehen⁷⁾. Denn bei aller intellektualistischen Einseitigkeit ist es dennoch selbstverständliche Forderung, dass die Gnosis kirchlich sei, das aber heisst, dass sie der Glaubensregel entspreche⁸⁾. Das sind uns nunmehr wol be-

1) S. die S. 27 Anm. 5 eben angeführte Stelle und vgl. Orig. c. Cels. VI, c. 48 (XI, 1373): *ἐπείπερ ὥσπερ φυγὴ ζωοποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ σῶμα οὐ πεφυκὸς ἀφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ζωτικῶς, οὕτως ὁ λόγος κινῶν ἐπὶ τὰ δέοντα καὶ ἐνεργῶν τὸ ὅλον σῶμα, τὴν ἐκκλησίαν κινεῖ καὶ ἕκαστον μέλος τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας οὐδὲν χωρὶς λόγου πράττοντα.*

2) Orig. hom. IX in Ex. c. 3 (XII, 365): *credentium plebs*, cf. hom. IX in Lev. c. 5 (XII, 515). Clem. Strom II, c. 13, §. 55 (II, p. 182): *ἡ τοίνυν συνέχουσα τὴν ἐκκλησίαν . . . ἀρετὴ ἢ πίστις ἐστὶ, δι' ἧς σώζονται οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ.*

3) Hom. VI in Lev. c. 5 (XII, 472 sq. cf. hom. IX (p. 508 sq.): *aut ignoras tibi quoque i. e. omni ecclesiae Dei et credentium populo sacerdotium datum?* 4) Strom. VII, c. 5, §. 29 (III, 275).

5) Ibid. c. 17, §. 107 (p. 346) vgl. andere Stellen bei Redepenning, Origenes (Bonn 1841, 46) Bd. I, S. 352.

6) Orig. hom. III in Jos. c. 5 (XII, col. 841 sq.): *Extra hanc domum, id est ecclesiam nemo salvatur.*

7) Orig. Comm. ad Rom. l. X, c. 5 (XIV, col. 1256): *ita et haereticorum credulitas falso nomine fides appellatur. Unde videndum est, ne forte etiam si quid boni operis apud illos geri videtur, quia non fit ex fide, convertatur in peccatum, sicut et de quodam dictum est: fiat oratio ejus in peccatum.* Clem. Strom. VII, 16 §. 95 (III, 334 sq.): *καθάπερ οὖν εἴ τις ἐξ ἀνθρώπων θήριον γένοιτο παραπλησίως τοῖς ὑπὸ τῆς Κίρκης φαρμαχθεῖσιν, οὕτως ἄνθρωπος εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πιστὸς τῷ κυρίῳ διαμένειν ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλακτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν καὶ ἀποσκιρτήσας εἰς δόξας αἰρέσεων ἀνθρωπίνων, vgl. andere Stellen bei Rothe, S. 593 ff*

8) Strom VII, 15, §. 90 (III, 330): *ἡμᾶς κατὰ μηδένᾳ τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κάνονα . . . ἐν μόνη τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἥτε ἀκριβεστάτῃ γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη αἵρεσις.* Orig. de princ. l. I, c. 2 (XI, 116): *servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.* Ser. vet. interpret. comm. in Matth. c. 33 (XIII, 1344): *Et malum quidem est invenire aliquem secundum mores vitae errantem, multo autem pejus arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum verissimam regulam scripturarum sentire Si enim sufficeret conversatio morum bonorum hominibus ad salutem, quo-*

kannte altkirchliche Gedanken. Schärfer und allseitiger bestimmt aber tritt hier eine Unterscheidung auf, die freilich parallel mit dem, was auf protestantischem Boden unsichtbare Kirche genannt wurde, läuft. Clemens und besonders Origenes haben ein klares Bewusstsein davon, dass der empirisch vorhandenen Kirche Umfang und Bestand sich nicht deckt mit ihrer wesenhaften Realität¹⁾.

Mit anderen Worten, wir finden hier eine begriffliche Unterscheidung zwischen waren und falschen Gliedern der Kirche. Und demgemäss ergibt sich dann der Begriff der vera ecclesia, wie er hom. I in Genes. c. 6²⁾ von Origenes ausgesprochen wird: *Ipsi enim sunt non habentes maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi: vera ecclesia*. So wird die Stelle Matth. 16, 18 nur auf die Glieder dieser waren Kirche bezogen. Jede Sünde, die zur Hölle führt, ist ein Höllentor; daher ist die Seele, die Makel oder Runzel hat, weder der Fels, auf den Christus baut, noch die Kirche oder ein Teil derselben, welche Christus erbauen will³⁾. Darüber solle sich Niemand wundern, denn hier gelte das Herrnwort, dass viele berufen und wenige erwählt seien und dass die Tür enge und der Weg schmal sei, so dass wenige ihn finden. Die vielen aber die auf jenem Weg zu treffen sind, sind die blossen Mundchristen, deren Leben ihrem Reden nicht entspricht⁴⁾. Ähnliche Stellen finden sich auch sonst bei Origenes, so wenn er die Kirche der Arche

modo apud gentes philosophi aut apud haereticos multi continenter viventes nequaquam salvantur, quasi obscurante et sordidante conversationem eorum dogmatis falsitate?

1) Orig. hom. XIV in Levit. c. 3 (XII, 556) heisst es betreffs ungerrecht Excommunicirter: *Jta fit ut interdum ille qui foras mittitur intus sit, et ille foris, qui intus videtur retineri*.

2) Migne XII, col. 151. Die Worte beziehen sich freilich in erster Linie auf die Apostel, aber doch nur insofern als sie die rechte Gemeinde des Herrn repräsentiren (gegen Rothe, S. 617), denn unmittelbar vorher wird davon gehandelt, dass Christus die Kirche erleuchte und das Licht derer sei, welche in Finsternis sind.

3) Comm. in Matth. tom. XII, c. 12 (XIII, 1005): *Νοήσαντες δὲ ὡς ἐκάστη τῶν ἁμαρτιῶν, δι' ὧν ἐστὶν εἰς ἄδου γενέσθαι πύλη ἐστὶν ἄδου, καταληψόμεθα, ὅτι ἡ ἔχουσα σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων ψυχὴ οὔτε πέτρα ἐστὶν, ἐφ' ἣν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ οὔτε ἐκκλησία, οὔτε ἐκκλησίας μέρος, ἣν ἐπὶ τὴν πέτραν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ*.

4) I. all. ὅτι πολλοὶ, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσι, συνήσεις, ὅτι τοῦτο ἐπὶ τοὺς ἀρχοῦντας μὲν εἶναι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, ἀσθενῶς δὲ καὶ παρὰ τὸν λόγον βιοῦντας ἀναφέρεται. Οἱ μὲν οὖν μὴ ἰσχύοντες εἰσελθεῖν τῇ πύλᾳς ἄδου κατισχύειν αὐτῶν, οὐκ ἂν ἰσχύσουσιν. Ὡν δὲ πύλαι ἄδου οὐκ ἰσχύουσιν, οὗτοι ζητοῦντες εἰσελθεῖν ἰσχύσουσιν, πάντα ἰσχύοντες ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι αὐτοὺς Χριστῷ Ἰησοῦ.

Noäh vergleicht, die verschiedene Kammern je nach Würde und Wert ihrer Insassen gehabt hätte¹⁾, oder wenn er von fleischlichen und geistlichen Gliedern der Kirche redet²⁾, oder sagt, dass wie auf Zion noch Jebusiter geblieben wären, so auch in der Kirche es Jebusiter gebe³⁾. Und daran erprobt sich die Klarheit der hiebei massgebenden Erkenntnis, dass an der letzt bezeichneten Stelle unter Bezugnahme auf das Wort Jesu Weizen und Unkraut mit einander wachsen zu lassen, es ausdrücklich als unmöglich erkannt wird eine Kirche, in der es keine Sünder mehr gebe, herzustellen.

Ich bemerke noch, dass auch bei Clemens eine Unterscheidung der Glieder der Kirche, deren Stellung zur Kirche nach ihrem sittlichen Wert bemessen wird, vorhanden ist. So sagt er von dem, der in der Kirche ein heidnisches Leben führt, er breche der Kirche die Ehe⁴⁾, oder lässt, indem er das Bild der Kirche, als des Leibes des Herrn anwendet, die Namenchristen die *σάρκες* an diesem geistlichen Leibe der Kirche sein⁵⁾.

Die eben angeführte Stelle ist geeignet uns den Übergang zu bilden zu der anderen Frage, ob nämlich von der Unterscheidung der verschiedenartigen Glieder der Kirche her die Konsequenz auf den Kirchenbegriff selbst gemacht ist. Ob also in dem Begriff der Kirche eine ähnliche Unterscheidung vollzogen ist, wie die Betrachtung ihrer Wirklichkeit sie für die Glieder der Kirche ergeben hat, ist die Frage.

Vor allem ist es die berühmte Stelle Orig. de orat. c. 20, die hier zu hören ist. Es heisst dort: *εἰ δὲ ἐστὶ τις διαφορὰ ἐκκλησίας καὶ συναγωγῆς, τῆς μὲν κυρίως ἐκκλησίας οὐκ ἐχούσης σπιῖλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τοιούτων, ἀλλὰ ἁγίας καὶ ἀμώμου τυγχανούσης κτλ⁶⁾*. Es wird der jüdischen Synagoge, — denn das bezeichnet im Zusammenhang das Wort hier — gegenübergestellt die christliche Kirche, aber nicht die christliche Kirche als solche, sondern die *κυρίως ἐκκλησία*. Es ist klar, dass, wenn diese weiter als flecken-

1) Orig. hom. II in Genes. c. 3 (XII, 163).

2) Hom. XXVI in Num. c. 7 (XIII, 779).

3) Hom. XXI in Jos. c. 1 (XIII, 928): isti qui ignobilem et degenerem vitam ducunt, qui et fide et actibus et omni conversatione sua perversi sunt. Vgl. weitere Belege bei Hackenschmid, a. a. O. S. 148 ff.

4) Strom. VII, c. 14, §. 88 (D. III, 328): *πορνεύει γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ αὐτοῦ σῶμα ὁ ἐθνικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πολιτευόμενος*.

5) Ibid. §. 87 (III, 328) οἱ τὸ ὄνομα ἐπιεκκλημένοι μόνον, βι-
οῦντες δὲ οὐ κατὰ λόγον, σάρκες εἰσὶ, τὸ δὲ σῶμα τοῦτο πνευματικόν, του-
τέστιν ἡ ἁγία ἐκκλησία . . .

6) Migne XI, 477.

los geschildert wird, wenn hervorgehoben wird, dass zu ihr nur Tadellose Zugang haben, dass dann nicht bloss „die christliche Kirche im Gegensatz zur Synagoge“¹⁾, sondern die Kirche in spezifisch ethisch besonderem Sinne gemeint ist²⁾. Es ist die Kirche, welche darum auf die genannten Prädikate Anspruch macht, weil ihre Glieder so beschaffen sind, dass dieselben in Anwendung kommen dürfen. Und diese die wirklich Geheiligten in sich befassende Gemeinschaft, auf deren empirisch wahrnehmbare Realisierung in diesem Aeon nicht zu warten ist, wie wir eben sahen, ist für Origenes die Kirche im eigentlichen und wesentlichen Sinne.

Und das ist doch wol auch die Meinung der Clemensstelle, von der wir ausgegangen sind. Bloss *σάρκες* an dem geistlichen Leibe der Kirche sind die nicht nach dem Logos Lebenden. Es wird ein Gegensatz wie der zwischen *σάρξ* und *σῶμα πνευματικόν* in dem Begriff der Kirche gesetzt. Es ist klar, dass die *σάρξ* für das Wesen jenes Begriffes nicht von constitutiver Bedeutung sein kann. Derselbe Gegensatz dürfte auch an einer anderen Stelle intendiert sein, wo Clemens von der reinen Seele des Gnostikers sagt, sie würde, nachdem sie sich zu Verwandtem gesellt habe, *ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ*, bleiben bis auf die Ruhe Gottes³⁾. Es ist auch hier die rechte Kirche gemeint⁴⁾, welche die wahrhaft Frommen in sich befasst und welche jenes Urbild der himmlischen Gemeinde zu adäquater Abbildung zu bringen trachtet.

Nichts liegt aber dem Bewusstsein unserer Autoren ferner als um dieser begrifflichen Differenzierung der Kirche willen, dieselbe als unsichtbar zu fassen. Keine Seite des entworfenen Kirchenbegriffes, soweit er die Kirche auf Erden angeht, erheischt Übersinnlichkeit oder Unerkennbarkeit der Kirche. Wenn auch die Gränzen der waren und wirklichen Kirche nicht identisch sind, so gibt es im Sinn unserer beiden Schriftsteller doch Kirche nur innerhalb des empirischen Gemeinwesens, in welchem die reine Apostellehre, wie sie in der Glaubensregel sich ausprägt, vorhanden ist. Weil nur der Eine Glaube und der Eine Bund, von dem die Kirche sagt, retten, darum haben unsere Schriftsteller, wie ihre

1) Gegen Hackenschmid, S. 147.

2) Vgl. Rothe, S. 616; Redepenning a. a. O. I, 352 Anm. 1; Thomasius I, S. 109; Nitzsch, Dogmengesch. S. 234.

3) Strom. VII, c. 11, §. 68 (III, p. 310 sq.): *πνευματικὴ γὰρ ὅλη γενομένη πρὸς τὸ συγγενὲς χωρήσασα ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ*.

4) So auch Redepenning a. a. O. I, S. 351 Anm. 4.

Vorgänger, die Einheit der katholischen Kirche betont¹⁾ und das Heil lediglich in dieser Kirche suchen gelehrt. Auch ihnen war die Kirche Bekenntniskirche. Dem entspricht es, dass sie ihrem Wesen nach, als Gemeinde der Gläubigen bestimmt ward.

Doch ist uns mit all dem keine wesentlich neue Erkenntnis dargereicht. Der altkatholische Begriff von der Kirche trat uns auch hier entgegen. Eine innere Unterscheidung des Begriffes haben wir überall aufzuzeigen uns bemüht.

Hier schliesse ich gleich einige Bemerkungen über die spätere Entwicklung des Kirchenbegriffes bei den griechischen Vätern an. Wir sahen, dass bei Clemens und Origenes bei wesentlicher Übereinstimmung mit der allgemeinen altkatholischen Auffassung doch das scharf ausgeprägte Bewusstsein von der geistlichen Art der Kirche auffällt. Die späteren griechischen Väter beweisen, dass auch fernerhin der Gedanke der äusserlich organisirten Kirche im Orient nicht zu der Bedeutung gelangt ist, die ihm im Abendland durch Cyprian und Augustin erwachsen ist.²⁾ So kann Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen ausführlich der Kirche gedenken, ohne dass er die hierarchische Gliederung dabei in Anschlag brächte. Er begründet vielmehr ihre Katholicität durch die Unbeschränktheit ihrer Aufgabe und diese setzt er in die Mittheilung der für die menschliche Gnosis nützlichen Dogmen und in die Anleitung zu der rechten Andacht wie aller Art von Tugend.³⁾ Ein festes Bewusstsein von der Unterschiedenheit der äusseren Zugehörigkeit zu den sichtbaren Versammlungen der Kirche und der Gliedschaft an der heiligen Kirche ist bei Basilus dem Grossen nachzuweisen⁴⁾. Ebenso hat Chrysostomus trotz der hohen Schätzung des Priesterstandes, die seine Schrift *περὶ ἱερωσύνης* aufzeigt, in seinen Homilien bei Erwähnung der Kirche den Gedanken im Vordergrund des Bewusstseins, dass sie die heilige Gemeinde des

1) Vgl. ausser den oben angegebenen Stellen Strom. VII, c. 18, §. 107 (Dind. III, 346): *μόνην εἶναι φάμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν εἰς ἐνότητα πίστεως μιᾶς.*

2) Neander, Dogmengesch. I, S. 415.

3) Cateches. XVIII, c. 23 (Migne XXXIII, 1044): *... διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελεειπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα καὶ διὰ τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων εἰς εὐσέβειαν ὑποτάσσειν κερτιῆσθαι δὲ ἐν αὐτῇ πᾶσαν ἰδέαν ὀνομαζομένης ἀρετῆς*

4) Hom. in Ps. 28 (Migne XXIX, 288): *Ὁ δὲ θεοποιῶν κοιλίαν ἢ δόξαν ἢ ἀργύριον ἢ ἄλλο τι οὔτε προσκυνεῖ τῷ κυρίῳ οὔτε ἐν τῇ αὐλῇ ἐστι τῇ ἀγίᾳ, καὶ ἄξιός τῶν αἰσθητῶν συνάξεων εἶναι δοκῇ.*

Herrn ist, deren Herrlichkeit in reicher Bildrede zu preisen er nicht müde wird¹⁾.

Aber diese, wenn man will, tiefere Auffassung der Kirche steht damit in Zusammenhang, dass die griechischen Väter nicht an die grossartige sociaethische Auffassung der Gemeinde als der die Fülle der sittlichen Lebensbeziehungen in sich befassenden und darum dem Weltverlauf gegenüber freien Gemeinschaft herangereicht sind. Wie die Formel Cyrills zeigt, begann man die Aufgabe der christlichen Gemeinschaft auf *γνώσις* und *εὐσέβεια* zu beschränken. Indem dabei die specifisch ethische Aufgabe wie Art der Kirche mehr und mehr in den Hintergrund trat, ist es geschehen, dass die byzantinische Kirche zum Spielball der Staatsgewalt hat werden können. Die Priesterschaft hat sich dabei auf ein theurgisches Wirken zurückgezogen. Denn wenn im Abendlande die sonderliche Ordinationsgabe dem Zweck der Mitteilung sittlicher Kräfte unterstellt ist, so dient dieselbe hier dazu eine Annäherung an Gott zu Wege zu bringen. Da aber bei dem in dieser Hinsicht massgebenden Areopagiten die Wirksamkeit der Hierarchie in dem Schema lokaler Annäherung an Gott gedacht ist²⁾, so ist die Aufgabe des Priesters eine physische resp. metaphysische. In einer ästhetisch mystischen Vereinigung mit Gott liegt sie. Die *θέωσις* ist das Ziel der Hierarchie und diese besteht in der möglichst vollständigen Einigung mit Gott in Liebe und Erkenntnis³⁾. Da dieses alles aber in keinerlei Beziehung zu den positiv sittlichen Aufgaben des diesseitigen Lebens steht, so hat die Kirche, sofern sie eine konkrete geschichtliche Grösse ist, an der Rechtsordnung des Staates die Direktiven für ihre irdisch sittliche Betätigung. Es ist mit Recht darauf verwiesen worden, dass hiemit die altrömische Auffassung wieder erreicht ist und dass dem gegenüber die Gedankenbildung Augustins „durchaus christlich sei und den Grundtrieb für die reiche und kultur-mässige Geschichte der abendländischen Christenheit“ darstelle⁴⁾. Das weist uns auf die dem Abendland eigentümliche Auffassung des Kirchenbegriffes.

1) Vgl. z. B. hom. ad Ps. 83 (Opp. Francof. ad M. 1698 vol. VI, pag. 103 seqq.); Sermo 29 (V, 360); Expos. in ps. 5 (III, 37); hom. de caeco a nat. (VI, 356); hom. in ps. 44 (III, 673) u. ö.

2) De eccl. hierarch. c. 5, p. 1, §. 4 (Opp. ed. Corder. Antv. 1634, vol. I, p. 359).

3) Ibid. c. 1, §. 3 (p. 233): *Ἡ δὲ θέωσις ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἐνωσις κτλ.*

4) Ritschl, PRE². XII, S. 603.

§. 6. Cyprian von Karthago.

Indem wir an diese Aufgabe treten, haben wir die Lehre Cyprians von der Kirche zu prüfen. Es ist hier zum ersten Mal, dass wir auf altkatholischem Boden einer Auffassung, welche der vulgär-katholischen sehr nahe kommt, begegnen. In dem Mittelpunkt des Denkens Cyprians steht die Einheit der Kirche Christi. Sie ist auch vor ihm mit Energie betont worden, aber während noch einem Irenäus diese Einheit nur in der einen Glaubensregel und dem entsprechend in der Einheit christlichen Glaubens und Lebens zum Ausdruck kam und der Episkopat als diesem Zweck untergeordnet gewertet wurde, steht hier der Bischof im Vordergrund des Interesses. Durch ihn wird die Glaubensregel erst legitimirt¹⁾. Zwar hören wir auch hier immer noch den alten Gedanken durchklingen, dass die Kirche in erster Linie Gemeinde sei²⁾. Aber selbst an solchen Stellen liegt doch bereits eine Hervorhebung des Unterschieds von Clerus und Laien vor, die auffallend ist³⁾. Es wird ganz klar ausgesprochen, dass die Kirche auf die Bischöfe gegründet sei⁴⁾; dass mithin der Episkopat die Einheit der Kirche begründe⁵⁾. So modificirt sich denn auch die Anschauung von der Gemeinde und es kann heissen: *illi sunt ecclesia sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt*⁶⁾. Dann fällt es weiter nicht auf, dass der Grund aller Häresie nicht etwa in der Differenz von der apostolischen Regel des Glaubens, sondern in der Auflehnung

1) Vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 571.

2) Ep. 73, 13 (ed. Hartel I, p. 711) . . . *ecclesiam i. e. plebem in ecclesiam constitutam*. Ep. 33, 1 (I, 566): *quando ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus sit constituta*.

3) Vgl. Ep. 45, 2 (I, 602): *clero et plebi*. de unit. c. 17 (I, 226): *qui se a cleri ejus et plebis societate secernit*.

4) Ep. 33, 1 (I, 566): *ut eccl. super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur*.

5) De unit. eccl. c. 5 (I, 214): *episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur, ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur*. cf. Ep. 66, 8 (I, 733): *ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata*. Vgl. andere Stellen bei Rothe, S. 648 ff.

6) Ep. 66, 8 (I, 733.)

gegen den Bischof gesehen wird¹⁾, dass alles sittlich gute Handeln seinen Ort in der bischöflich constituirten Kirche haben muss²⁾; denn jede Losreissung von dieser ist eine Verleugnung der christlichen Liebe³⁾. Diese Gedanken werden aber erst ganz verstanden, wenn man beachtet, dass sie gegen die Novatianer in Anwendung gebracht werden. Hatte man bisher gesagt, dass lediglich in der Kirche Heil sei, so gründete man diese Lehre darauf, dass hier die lautere Wahrheit und die reine Lehre vorhanden sei. Man konnte der Gnosis gegenüber das mit vollem Recht betonen. Anders stand es schon mit dem Montanismus, hier fanden sich keine offenen Abweichungen von der Glaubensregel⁴⁾. Lange sehen wir daher die Kirche in ihrem Urteil über denselben schwanken. Und dennoch lag eine unleugbare principielle Differenz vor. Der Montanismus hatte dieselbe nicht richtig formulirt und der Gegner hatte, wie das zu geschehen pflegt, sich eine solche Formel impuntiren lassen. Verlangte der Montanismus, dass Wesen und Erscheinung der Kirche sich decken, so verlegte nun auch die „Grosskirche“ ihr Wesen in ihre Erscheinung. Gegen den Episkopat als Einheit der sichtbaren Kirche richtete sich der Widerspruch, und in eben dieser episkopalen Einheit bemüht sich die Folgezeit das Wesen der Kirche zu finden. Um die Glaubensregel hatte sich bisher der Streit bewegt, sie ward nun hüben wie drüben anerkannt, aber das was bisher Hilfsvorstellung war, dass nämlich nur durch den Episkopat die Wahrheit sich fortpflanze, wird allmählich zur Hauptsache.

Ein ungesund schwärmerisches Element kennzeichnete den Montanismus. Nun tritt jedoch in dem novatianischen Schisma eine Erscheinung auf, die völlig mit dem katholischen Glauben übereinstimmt, die nur in Betreff von Disziplinarfragen divergirt und um dieser willen einen anderen Bischof wält, und gerade dasselbe Urteil, das die Kirche einst über die Gnosis gefällt, spricht Cyprian hier über die Novatianer aus⁵⁾. Das Schisma

1) Ep. 3, 3 (I, 471 sq.): haec sunt enim initia haereticorum et ortus atque conatus schismaticorum male cogitantium ut sibi placeant, ut praepositum superbo timore contemnant, sic de ecclesia receditur. cf. Ep. 66, 5 init. (pag. 730). Ep. 59, 5 (I, 671 sq.).

2) Vgl. bes. de unit. eccl. c. 14. 15 (I, 222 seqq.)

3) Ep. 69, 1 (I, p. 750): apparet adversarios Domini et antichristos omnes esse quos constet a caritate atque ab unitate ecclesiae catholicae recessisse. cf. ep. 45, 1 (I, 599 sq.), de unit. c. 14 (p. 222).

4) Vgl. bes. Bonwetsch a. a. O. S. 69 ff.

5) Vgl. Köstlin, a. a. O. 1856, S. 96 auch Hatch, l. c. p. 103—105.

und die Häresie sind identische Begriffe geworden ¹⁾. Wer sich von der bischöflich organisirten Kirche lossagt, der mag tun, was er will, er ist nicht mehr Glied der Kirche, überhaupt nicht mehr Christ ²⁾. Dem Einwand gegenüber, dass die Novatianer doch den gleichen Glauben hätten, beruft sich Cyprian mit Vorliebe auf das Schicksal der Rotte Korah, deren Schuld ebenfalls nur im Vergehen gegen das *sacerdotium legitimum* bestanden hätte ³⁾. Die bekannte Anschauung Cyprians im Streit um die Giltigkeit der Ketzertaufe will ebenfalls von hier aus begriffen sein ⁴⁾. Weil das, was Kirche heisst, den Häretikern fehlt, darum ist auch der heilige Geist, der in der Taufe verliehen wird, bei ihnen nicht vorhanden ⁵⁾. Behält man dabei im Auge, dass in diesem Zusammenhang unter Kirche immer die organisirte Anstalt gemeint ist, so wird man sich über die Tragweite dieser Sätze klar werden. Nicht mehr der Glaube der Kirche rettet, sondern die Zugehörigkeit zu ihrem Verbands, die Untergebung unter das Tun ihrer von Gott eingesetzten Organe. Der Begriff der Heilsanstalt, die abstrakt dem Einzelnen gegenübersteht, beginnt hier deutlich auf Kosten des anderen Begriffes der Heilsgemeinschaft, die auf Grund ihr immanenter geschichtlicher Notwendigkeit sich anstaltlich organisirt, bevorzugt zu werden.

Hiebei handelt es sich nicht bloss um eine gleichgiltige Umwandlung des Lehrtypus, sondern es ist eine Veränderung eingetreten die für die gesamte Auffassung des Christentums von Belang ist. Die Aussage, dass die Kirche der Ort des Heils ist, nimmt den Sinn an, dass durch die Tätigkeit ihrer Priester Gott den Menschen rettet. Sind es aber nicht mehr die Gnadenmittel, in welchen und durch welche die Gnade als die Liebesgesinnung Gottes an jedes Glied der Gemeinschaft herantritt, sondern eignen Heilskräfte den Gnadenmitteln nur sofern sie durch beamtete Priester gehandhabt werden, so wird die Gnade selbst nicht mehr Bezeichnung der Gesinnung Gottes, sondern eine besondere irgendwie naturhafte oder magische Einwirkung Gottes auf den Menschen sein ⁶⁾.

1) Vgl. z. B. Ep. 69, 1 (I, 749); Ep. 52, 1 (I, 617); Ep. 74, 11 (p. 808); Ep. 73, 2 (p. 779) u. ö.

2) Ep. 55, 24 (I, 617): *quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est . . . qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit* — heisst es von Novatian.

3) Ep. 69, 7. 8 (I, 756 sq.); 73, 8 (p. 784); de unit. c. 18 (p. 226).

4) Vgl. Hackenschmidt a. a. S. 173 ff.

5) Ep. 74, 4 (I, p. 802).

6) Vgl. Engelhardt, Mitteil. u. Nachr. für d. ev. Kirche in Russl. 1881, S. 474.

Bei dieser Sachlage könnte es uns nicht Wunder nehmen, wenn die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien durch Annahme eines besonderen Amtsgeistes auch schon dogmatisch fundamendirt wäre. Indessen finden sich dafür nur Andeutungen bei unserem Autor¹⁾. Es ist „eine atomistische für jeden einzelnen Moment berechnete Inspiration“, die er für den Bischof in Anspruch nimmt²⁾.

Wir mussten diese Bemerkungen vorausschicken, um die Lösung des uns beschäftigenden Problems vorzubereiten. Gibt es für Cyprian eine Unterscheidung der Kirche, sofern sie ihrem Wesen nach Gemeinde der Heiligen und ihrer Erscheinung nach eine organisirte empirische Grösse ist? Nur sehr selten reflektirt unser Autor auf die Gedankenreihe, die das Gleichnis vom Unkraut auf dem Weizenacker nahe legt. Die Tatsache, dass zizania in der Kirche seien, wird anerkannt und dabei das Bild vom Hause, in dem es verschiedenartige Gefässe gibt, verglichen (2 Tim. 2, 20), doch habe unser Urtheil dem des Herrn nicht vorzugreifen³⁾. Aber die so angedeutete Unterscheidung schwindet häufig im Bewusstsein unseres Schriftstellers. In dem Mass, als sich der heilsanstaltliche Charakter der Kirche vordrängt, wird die Zugehörigkeit zur Kirche als identisch mit der lebendigen Mitgliedschaft angesehen. Nur Spreu kann aus der Kirche verweht werden; das, was in ihr geblieben, muss rechter Weizen sein⁴⁾. Die Linie, welche Fromme und Gottlose trennt, geht einmal mitten durch die empirische Kirche, fällt aber dann wieder mit der Grenzlinie der Kirche zusammen. Jenes war der altchristliche und ist der evangelische Gesichtspunkt, dieses ist römische Doktrin. Bei Cyprian findet man beides unklar bei einander.

Ebensowenig bringt die novatianische Anschauung Klarheit in die Sache. Denn wenn hier behauptet wird, die Kirche der *καθολοί* könne Sünder nicht aufnehmen, so liegt dem dieselbe Verwechslung der Kirche als des Leibes Christi und als eines empirischen Gemeinwesens zu Grunde, deren sich Cyprian schuldig

1) Gegen Rothe S. 658 f.

2) cf. Ep. 68, 5 (I, p. 748); 66, 10 (p. 734); 63, 1 (p. 702); 57, 5 (p. 655); 73, 26 fin. (p. 799) u. vgl. Ritschl S. 565 f., Köstlin a. a. O. S. 94. Thomasius I, S. 561.

3) Ep. 54, 3 (p. 622); 55, 25 (p. 643).

4) De unit. c. 9 (I, 218): Nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere. Triticum non rapit ventus inanes paleae tempestate jactantur. Ep. 66, 8 (p. 732): soli illi foris remanserunt, qui etsi intus essent, ejiciendi fuerant, nec patiatur Dominus populi sui protector et tutor triticum de area sua diripi sed solae possint paleae de ecclesia separari.

machte. Jedenfalls wird von einer unsichtbaren Kirche weder auf der einen noch der anderen Seite gesprochen werden können ¹⁾).

Aber das Problem, das einst das Denken des Hermas fesselte, was es nämlich um das Verhältnis der echten und der Scheinchristen innerhalb der Kirche sei, das dann im Zeitalter des Irenäus im Kampf gegen die Gnosis zurückgetreten war — liess doch der äussere Angriff die innere Zwiespältigkeit vergessen — dieses Problem, auch den Alexandrinern nicht fremd, tritt durch jene puristischen Tendenzen der Novatianer und später der Donatisten wieder in den Vordergrund des Interesses. Der montanistische und novatianische Versuch brachten keine Beantwortung der Frage, ebensowenig ergibt sich eine solche aus Cyprians Sätzen. Eine äusserlich zu realisierende Gemeinschaft, deren Merkmale dem Tun ihrer Glieder zu entnehmen seien, war beiden Betrachtungsarten die Kirche. Aber die Kirche ist ihrem Wesen nach Gegenstand des Glaubens, und ihre Merkmale sind göttliche Stiftungen, die jedoch von Menschen gehandhabt werden. Einen neuen Anlauf sehen wir die Donatisten nehmen. Ihnen tritt Augustinus entgegen, mehr als Cyprian zu der Lösung des Problems geeignet.

Nur eine Vorbereitung auf das, was dieser Kirchenvater gelehrt, sollte das bisher Dargestellte sein. Augustin bant uns den Weg zu dem Reformationszeitalter und den dasselbe vorbereitenden Bewegungen

§. 7. Augustin und Jovinian.

Der Gang der persönlichen Heilserfarung Augustins, seine Lebensstellung wie der dermalige Stand der Christenheit mussten die Gedanken unseres Kirchenvaters zunächst in der durch Cyprian angedeuteten Linie sich fortbewegen lassen. So beruft er sich denn auch fort und fort auf Cyprian. Und doch treten uns dabei bedeutsame Unterschiede entgegen. Die Kirche ist auch für Augustin die sichtbare organisirte Heilsanstalt. Und im Preis ihrer Herrlichkeit kann sich unser Autor nie genug tun. Nur in ihrer sichtbaren Gemeinschaft ist das Heil vorhanden, ausserhalb ihrer ist Verderben. Es ist dieses Urteil um so schwererwiegend, als Augustin das Heil unbedingt an die Gnadenmittel, speciell die Taufe ²⁾ zu knüpfen scheint, andererseits aber bekanntlich,

1) Vgl. Neander, Allgemeine Gesch. der christl. Religion und Kirche (4. Aufl. Gotha 1863—65) Bd. I, S. 316 f.

2) de corrept. et grat. c. 7 (ed. Veneta tertia, Bassani, 1807, nach welcher Ausgabe ich Augustin citire, tom. XIV, col. 933): sine illo sacramento nemo intret in regnum Dei. De pecc. m. et rem. l. II, c. 27. 29 (XIII, 77. 80).

anders als Cyprian und das donatistische Schisma, die Wirkungskraftigkeit der Taufe auch ausserhalb der Kirche annimmt und die objektive Dignität der Gnadenmittel, abgesehen von der sittlichen Art der spendenden Personen häufig behauptet¹⁾. Aber dem Taufvorgang und der in demselben mitgeteilten Gnade parallel wird — Cyprian überbietend — von einer unverlierbaren sakramentalen Ordinationsgabe gesprochen²⁾ und damit ein wesentlicher Faktor des vulgärkatholischen Kirchenbegriffes gesichert. Man möchte nun erwarten, dass es diese ausserordentliche Ausrüstung der Kirchenbeamten ist, um welcher willen jene Zugehörigkeit zur Kirche schlechthin notwendig wird. Allein diese Gedankenverbindung hat, soviel ich sehe, bei Augustin keine Stelle gefunden³⁾. Freilich lehrte er, dass der heilige Geist in der Kirche durch den Vorsteher oder Diener wirksam ist⁴⁾, es wird aber dabei nicht ausser Acht gelassen werden dürfen, wie energisch Augustin zwischen der menschlichen und göttlichen Seite der kirchlichen Handlung unterschied. So wird man bei ihm den Satz, dass das Festhalten am Bischof Heilsbedingung sei, nicht nachweisen können. Man wird sich vor einer bequemen Identificirung mit cyprianischen Gedanken⁵⁾ oder vor Einführung der Phrase, als werde hier zwischen den Einzelnen und Gott die Kirche geschoben⁶⁾ gleichermassen zu hüten haben. Es ist war, und ist den kirchlichen Zuständen jener Zeit angemessen, dass für Augustin das repräsentative Organ der Einheit der Kirche der Episkopat gewesen ist. Aber nicht eine derartige Wertung des geistlichen Standes bestimmt die Aussage von dem ausschliesslichen Heilsbesitz der Kirche. Diese beruht vielmehr auf der Vorstellung, dass nur in der Kirche Liebe und somit nur in ihr die Gemeinschaft der Heiligen vorhanden sei⁷⁾. Es wird im Folgen-

1) Vgl. bes. c. ep. Parm. II, c. 11 (tom. XII, col. 52 sq.); c. Crescon. III, c. 6. 7 (XII, 553 sq.).

2) C. ep. Parm. II, c. 13, col. 56 sq.: *Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud quum baptizatur, illud quum ordinatur.*

3) Gegen A. Dorner, Augustinus (Berlin 1873) S. 261. 286 u. Köstlin, Deutsche Ztschr. 1856, S. 109.

4) C. ep. Parm. II, c. 11 (XII, col. 53): *Spiritus autem sanctus in ecclesiae praeposito vel ministro sic inest, ut si fictus non est, operetur per eum spiritus et ejus mercedem in salutem sempiternam et eorum regenerationem vel aedificationem, qui per eum sive consecrantur, sive evangelizantur.*

5) Gegen Rothe, S. 685.

6) A. Dorner a. a. O. S. 287.

7) Vgl. H. Schmidt, des Augustinus Lehre von der Kirche, in Jarbb. für deutsche Theol. 1861, S. 215.

den zu zeigen sein, dass der Heilsbesitz für Augustin prinzipiell begründet ist durch die innere Zugehörigkeit zur Kirche, welche freilich nicht anders als in einem geordneten Gemeinwesen zu Stande kommt.

Nur die Guten sind es, die wirklich den Leib Christi bilden, obwol auch andere getauft werden ¹⁾. Die sancti sind es, welche die columba oder die rechte Kirche ausmachen ²⁾. Diese Guten aber werden, wie zuerst Schmidt ³⁾ beobachtet hat, als etwas irgendwie Zusammenhängendes, Organisirtes betrachtet. Die Guten werden als in einem Gefüge, einer compages zu einander stehend, gedacht ⁴⁾. Sie bilden eine unitas, indem sie die congregatio sanctorum darstellen, von der die Gottlosen immer ausgeschlossen bleiben ⁵⁾. Diese Gemeinschaft wird als das Haus Gottes, das auf Felsengrund gebaut ist, vorgestellt, ihr gelten wie die auszeichnenden Epitheta, welche die Schrift der Kirche beilegt, so die Weissagungen und die Gewalt zu lösen und zu binden ⁶⁾. Das Band, welches diese Gemeinschaft zusammenhält, ist Liebe und Geist. Nur in der katholischen Kirche ist die Gnade Gottes zu finden, aber das irdische Subjekt bei Austeilung derselben ist nicht die Priesterschaft, sondern das sind die Heiligen ⁷⁾. Nur in der

1) De unitate eccl. c. 22 (XII, 479): Nec regenerati spiritualiter in corpus et membra Christi coaedificentur nisi boni; profecto in istis bonis est illa ecclesia, cui dicitur: Sicut lilium etc.

2) De bapt. lib. III, c. 18 (XII, col. 152): per orationes sanctorum id est per columbae gemitus.

3) S. z. B. a. a. O. S. 213, vgl. Reuter in seinen geistvollen „Augustinischen Studien“, Ztschr. für K. Gesch. Bd. IV, 1881, S. 221.

4) Vgl. z. B. c. lit. Petit. II, c. 58 (XII, col. 377): Ipsi autem (d. h. die Gottlosen, die am Sakrament noch Teil haben) non sunt in illa ecclesiae compage, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei.

5) De bapt. I, c. 17 (XII, 121): Et semper ab illius ecclesiae, quae, sine macula et ruga est, unitate divisus est etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur.

6) De bapt. VII, c. 51 (XII, 256) alios ita esse in domo Dei, ut ipsi etiam sint eadem domus Dei, quae dicitur aedificari super petram, quae unica columba appellatur, quae sponsa pulchra sine macula et ruga quae domus etiam clavis accepit ac potestatem solvendi ac ligandi.

7) De bapt. III, c. 18 (XII, 152) heisst es zu Joh. 20, 22 f.: pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata non secundum arbitrium hominum sed secundum arbitrium Dei et orationes sanctorum spiritualium, qui omnia judicant, ipsi autem a nemine judicantur, vgl. Schmidt S. 212. ibid. V, 21 (col. 199): Quapropter sacramen-

katholischen Kirche erlangt man zwar die *caritas*, aber nicht vermöge der äusseren sakramental vermittelten Zugehörigkeit zu ihr¹⁾. Diese der Sünden Menge bedeckende Liebe wird nur dem zu Teil, welcher jener inneren Gemeinschaft beitrifft, dem entsprechend richtet sie sich auf die waren Glieder der Kirche²⁾.

Es hängt diese ganze Auffassung mit Augustin's Anschauung von der Gnade und ihrer Wirksamkeit an den Menschen zusammen. Zwar wird durch die Taufe Gnade mitgeteilt und die Taufe gilt daher als schlechthinige Heilsbedingung. Aber das ist nicht derart der Fall, dass durch die Taufe oder aber die Wortverkündigung der Kirche die ganze — als Liebesgesinnung Gottes unteilbare — Gnade mitgeteilt würde. Die Taufe und das Wort haben vielmehr eine präparatorische Wirksamkeit. Die Mitteilung der Gnade zum Glauben wie die Ausgiessung des Liebesgeistes — auf welche es Augustin besonders ankommt — erfolgen erst vermöge weiterer Gnadenakte. Nun erklärt es sich, wie Augustin zwar in Taufe und Wort die unerlässlichen Heilsbedingungen sieht und wie doch letztlich andere Faktoren es sind, welche dem Menschen Heil und Seligkeit übermitteln. Es ergibt sich aber bereits von hier aus, wie für Augustin die sichtbare die Gnadenmittel spendende Kirche nicht in organischem Zusammenhang mit der Gemeinde der Heiligen stehen kann. Nicht der die in den Gnadenmitteln an die Menschen herantretende freie Gottesgnade aufnehmende Glaube, sondern die in aktiver sittlicher Betätigung sich kundgebende Liebesmitteilung ist für seine Feststellungen das Massgebende³⁾.

Die Kirche ist daher wesentlich die *communio sanctorum*, obschon dieser Begriff selbst bei Augustin noch nicht fester Terminus geworden ist⁴⁾. Sie ist ein Gemeinwesen, das im Geist

tum gratiae dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. So vermitteln auch nur die *membra columbae* die Sündenvergebung.

1) Ibid. III, c. 16 (col. 151): *caritas quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis et pacis, nec ejus in omnibus, quia nec ejus sunt omnes, sicut Manus autem impositio non sicut baptisma repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?*

2) c. Cresc. II, c. 13 (XII, 527: *Quum ergo quisque ad ecclesiae veniens unitatem, cum ejus membris veraciter copulatur, accipit spiritum sanctum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, eademque caritas cooperiat multitudinem peccatorum.*

3) Vgl. hiezu de peccat. merit. et rem. I, II, c. 7 (XIII, 54–55) und Thomasius a. a. O. I, S. 510–514 sowie die dort angeführten Stellen.

4) Die Belege dafür s. bei von Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik, Bd. II (2. Aufl. Lpz. 1872) S. 123.

Gottes den Grund, in der gegenseitigen Liebe seiner Glieder das Wesen seiner Existenz hat. Wie bereits angegeben, wird dasselbe nicht anders denn als ein Gefüge vorgestellt. Nichts destoweniger ist es keine irgend durch irdische Merkmale warzunehmende Realität. Daher fällt es uns nicht auf, wenn Augustin dieses Gefüge der Frommen unter einander geradezu als unsichtbar bezeichnet¹⁾. Es ist ein unsichtbares Gut, welches die Glieder dieser Gemeinde gegenüber der sichtbaren Sakramentsgemeinschaft kennzeichnet²⁾, ja im Ausnahmefall kann das sichtbare Sakrament gar unsichtbarer Weise ersetzt werden³⁾. Und innerlich und verborgen ist die Zugehörigkeit zu dieser waren Kirche⁴⁾, denn innerlich ist der Zug, der zu ihr hintreibt⁵⁾, und innerlich mit dem Herzen vermittelt sich das Gelangen zu ihr⁶⁾.

Man würde aber sehr irren, näme man an, dass Augustin hie-mit einer Kirchengemeinschaft, die abgesehen von der sichtbaren Kirche bestünde, das Wort redet. Es ist bereits angedeutet worden, wie Geist und Leben zwar nicht unbedingt an die Gnadenmittel der katholischen Kirche geknüpft sind, dass sie aber dennoch nur innerhalb dieser zur Aneignung kommen. Das Heil ist von der Taufe abhängig; so haben wir oben gelesen, freilich ist uns nun zu diesem Satz eine einschränkende Erläuterung geworden. Aber nichts destoweniger bleibt es für Augustin dabei, dass jede Trennung von der äusseren Kirchengenossenschaft, sei es durch Häresie oder Schisma, unfehlbar um die heilige Liebe, die Heilsbedingung ist, bringt⁷⁾. Es ist seinem Bewusstsein ein Ungedanke, dass

1) Das geschieht an der, merkwürdiger Weise von den Verteidigern der unsichtbaren Kirche gewöhnlich übersehenen Stelle de bapt. III, c. 19 (XII, col. 154), wo es von den Pseudo- und Antichristen heisst: quum intus videntur, ab illa invisibili caritatis compage separati sunt.

2) C. lit. Petil. II, c. 54 (XII, 374): Discerne ergo visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad praemium, illis ad iudicium ab invisibili unctione caritatis, quae propria bonorum est.

3) De bapt. IV, c. 22 (XII, 179): Von Märtyrern heisst es: sine visibili sacramento baptismi sed tunc impletur invisibiliter

4) De bapt. V, c. 27 (XII, 204): Ex illis ergo omnibus, qui, ut ita dicam, intrinsecus et in occulto intus sunt, constat ille hortus conclusus.

5) De praedest. c. 8 (XIV, col. 993): qui credunt, praedicatore forinsecus insonante, intus a patre audiunt atque discunt.

6) De bapt. V, c. 28 (XII, col. 206): Certe et manifestum est id quod dicitur in ecclesia intus et foris, in corde non in corpore cogitandum.

7) C. lit. Petil. II, c. 77 (XII, 339): caritas enim Christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri, atque ita videatis sine illa nihil vos esse, etsi baptismum et fidem teneatis tenemus autem caritatem, si amplectimur unitatem.

ein Schismatiker auch gerecht sein könne, mag auch dergleichen in der Consequenz seiner Anschauung gelegen haben¹⁾. Es ist allewege Spreu, was sich von der Kirche trennt, denn der Weizen bleibt auf der Tenne²⁾. Das einzige Motiv zur Trennung von der katholischen Kirche, das Augustin sich vorstellen kann, ist der Hochmut³⁾, die wirklich Gerechten bleiben unter allen Umständen in ihr⁴⁾. So neigt denn auch bei Augustin der Satz: *Extra ecclesiam nulla salus* zu dem Sinne hin, den einst Cyprian mit ihm verband. Trennung von der sichtbaren katholischen Kirche ist zeitliches und ewiges Verderben⁵⁾.

Es ist eine feine Bemerkung Schmidt's, dass Augustin bei Betrachtung der Katholicität der Kirche mehr auf ihre äussere heilsanstaltliche Seite, bei Erwägung des Attributes der Heiligkeit mehr auf ihre innere Seite, als Heilsgemeinschaft reflektire⁶⁾.

Immerhin aber scheint es zu einem Widerspruch zu führen, dass Augustin einmal das Heil von der äusseren Zugehörigkeit zu der katholischen Kirche abhängig macht und dann dasselbe bloss an die Einheit der Liebe und Heiligkeit knüpft.

Es ist besonders der Kampf mit den Donatisten gewesen, der Augustin veranlasste, sich über das Verhältniss dieser beiden Sätze eingehend zu äussern.

Den Donatisten muss die erscheinende Kirche schlechthin mit der waren zusammen fallen. Nur die Glieder ihrer Vereinigung waren daher die rechte Kirche. Es fehlte ihnen jede Unterscheidung im Begriff der Kirche. Man hat diesen Grundirrtum auch bei ihrem Gegner Augustin finden wollen⁷⁾, allein kaum mit Recht. Die bisherige Besprechung hat vielmehr bewiesen, dass jene innere

1) C. Cresc. II, c. 13 (XII, 527): *Caritatem vero sanctam, quae est vinculum perfectionis nemo potest habere non bonus; nemo qui habet, potest esse vel schismaticus vel haereticus.*

2) De bapt. V, 21 (XII, 199): . . . *sicut area, cum tritukuratur, quidquid inde volat, non est triticum.* Cf. Cypriani Ep. 66, 8.

3) C. Cresc. IV, c. 59 (XII, 654).

4) De bapt. I, c. 17 (XII, 121): *Spirituales autem . . . non eunt foras, quia et cum aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, quum adversus ecclesiam nullatenus erigantur, sed in solida unitatis petra fortissimo caritatis robore radicanur.*

5) Ep. 141, al. 152, §. 5 (II, 597): *Quisquis ergo ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter vivere se existimat, hoc ipso scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum.* 6) a. a. O. S. 209, vgl. die ganze Erörterung S. 200 ff.

7) Neander a. a. O. Bd. III, S. 297, Dorner a. a. O. S. 280.

Differenzirung in dem Begriff der Kirche, von der wir ausgingen, auch bei Augustin vorhanden ist.

Über das Verhältniss aber der sichtbaren katholischen Kirche und jener unsichtbaren inneren Gemeinschaft werden wir uns zu verständigen haben.

Die Kirche schien im Allgemeinen die Gemeinschaft derer zu sein, die Theil haben an den Sakramenten, denn sowol von den wahren wie falschen Gliedern galt, wie wir gesehen, diese Aussage. Dieser Satz klingt durchaus evangelisch, aber sein Wert ist im Gedankenkreise Augustins, wie bereits angedeutet, ein wesentlich verschiedener, da ihm der Realismus der evangelischen Auffassung der Sakramente abgeht¹⁾. Der Empfang der Sakramente präjudicirt mit nichts für Gliedschaft an der Kirche²⁾. Es deckt sich mithin der Umfang der *compages invisibilis* und der sichtbaren Kirchengemeinschaft nicht³⁾, denn es gibt neben den Frommen in letzterer auch solche, die Satans sind⁴⁾, und nur Wenige in der grossen Gemeinschaft der äusseren Zeichen haben Theil an dem Erbe der Heiligen⁵⁾. Die so vorhandene Scheidung ist nicht äusserlich zu vollziehen, da das weder des Herrn Wille⁶⁾, noch möglich⁷⁾ oder nötig⁸⁾ ist; geistlich ist sie aber bereits vorhanden⁹⁾. Und in dem Zusammenhang dieser durchaus von dem katholischen System abweichenden Gedankenreihe erscheint die äussere Zugehörigkeit zur Kirche als so wertlos, dass die, welche bloss äusserlich der

1) Vgl. z. B. Thomasius a. a. O. I, S. 579.

2) De unit. eccl. c. 25 (XII, 488): Et multi tales sunt in sacramentorum communione cum ecclesia, et tamen jam non sunt in ecclesia. C. lit. Petil. II, c. 58 (XII, 377) heisst es von den Häretikern und Gottlosen: non igitur putandi sunt esse in Dei corpore, quod est ecclesia, qui sacramentorum ejus corporaliter participes fiunt.

3) De unit. c. 25 (XII, 489): Sic et antequam visibiliter excommunicatur, quisquis contra veritatem, qua convincitur et arguitur, inimicum gestat animum, jam praecisus est.

4) De bapt. IV, c. 10 (XII, 168): et intus ex parte diaboli contra ecclesiam (sc. fiunt).

5) c. Faust. I. XIII, c. 16 (X, col. 313) . . . cum paucis haereditatem Dei, cum multis autem, signacula ejus participanda . . . cf. de bapt. VII, c. 51 (XII, 256): Ex hoc numero innumerabili non solum turba intus premeus corporum in tantae multitudinis comparatione sanctorum sed . . .

6) Häufig mit Bezug auf das Gleichnis Matth. 13, z. B. c. ep. Parm. III, c. 2 (XII, 81). 7) Ibid. 8) c. Cresc. III, c. 65 (XII, 596).

9) De bapt. VI, c. 3 (XII, 208): Omnes mali a bonis spiritualiter sejuncti sunt. Ibid. VII, c. 51 (col. 257): . . . qui interius carnaliter et animaliter vivunt, et spiritaliter separati sunt. cf. Sermo 88, 23 (VII, 481): Nos cessionem spiritualiter intelligimus, illi (d. h. die Donatisten) corporaliter.

Kirche angehören, denjenigen, welche sie auch äusserlich bereits verlassen haben, gleichgestellt werden¹⁾. Durch das Bild vom Weizen und der Spreu²⁾, oder die Unterscheidung des Gehörens zu einem Hause von dem im Hause Sein³⁾, oder durch Vergleichung der Bösen in der Kirche mit den schlechten Säften im menschlichen Körper⁴⁾, oder durch Heranziehung des Verhältnisses des inneren und äusseren Menschen⁵⁾, sucht Augustin das in Rede stehende Verhältnis klar zu stellen.

Am schärfsten geschieht das wol in der berühmten Stelle, an der Augustin die Unterscheidung eines *corpus bipartitum*, welche der donatistische Grammatiker Tichonius gemacht hatte, zu rechtstellend, von einem *corpus Domini verum atque permixtum* oder *verum atque simulatum* zu reden Veranlassung nimmt.⁶⁾ Zu dem waren Leibe des Herrn gehören, dem Anschein zuwider, die Heuchler schon jetzt nicht⁷⁾. Daher könne man auch von einer *permixta ecclesia* reden. Bei Lesung der Schrift aber müsse man, wie Tichonius gefordert, diese Unterscheidung im Auge behalten, da dort von der Kirche wie von Einem Leibe geredet werde⁸⁾.

Haben wir Augustin bisher richtig verstanden, so ist Kirche einmal die äussere durch die Sakramente gekennzeichnete Menschengemeinschaft, dann aber die Vereinigung der wirklich Gläubigen und Frommen, welche innerhalb jenes Gemeinwesens zu suchen und zu finden ist. Einen nicht abzutrennenden Teil der sichtbaren Kirche bildet die Gemeinde der Heiligen. Es klingen diese Sätze

1) Ibid. I, c. 17 (col. 121): *Itaque sive intus versari videantur, sive aperte foris sint, quod caro est, caro est: sive in area in sua sterilitate perseverent, sive occasione tentationis tanquam vento extra tollantur, quod palea est, palea est.* Freilich werden I. VII, c. 51 (col. 257) offenkundige Schismatiker als *separatiores* im Verhältnis zu denen, die geistlich von der Kirche getrennt sind, bezeichnet.

2) Z. B. die bereits angeführte Stelle de bapt. V, c. 21 (XII, 199): *quidquid inde (sc. de area) volat, non est triticum, sed non quidquid ibi est, triticum est.*

3) De bapt. VII, c. 51 (col. 256): *Alios autem ita dici in domo ut non pertineant ad compagem domus nec ad societatem fructiferae pacificaeque justitiae sed sicut esse palea dicitur in frumentis.*

4) In Ep. Joa. ad Parth. Tract. III §. 4 (IV, 1117) . . . *sic sunt in corpore Christi quomodo humores mali.*

5) Brevicul. collat. c. Donat. collat. diei tertii c. 10 (XII, 709).

6) De doct. christ. III, c. 32 (t. III, col. 76).

7) . . . *non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus esse videantur ecclesia.*

8) *Tanquam unum sit utrorumque corpus propter temporalem commixtionem et communionem sacramentorum.*

dem, was wir in der alten lutherischen Dogmatik lesen, ganz gleichartig. Doch macht sich ein bedeutsamer Unterschied sofort geltend, wenn man beachtet, dass die beiden Gemeinschaften bei Augustin, die doch empirisch Eine concrete Gemeinde bilden, kein ihr gemeinsames Wesen constituirendes Princip aufzuweisen haben. Ein solches ist nach unserer Auffassung in den Gnadenmitteln gegeben. Gnadenmittelgemeinschaft ist wesentlich sowol die sichtbare wie die unsichtbare Kirche. Aber bei Augustin besitzen dieselben, wie angedeutet, keine geistspendende Kraft. Nicht durch die äusseren Gnadenmittel, sondern nebenher, innerlich und unsichtbar wird jene Gemeinde der Heiligen erworben¹⁾. Dann ist aber die Anzal derer, die durch das innerlich tönende Wort gewonnen wird, nicht mit innerer Notwendigkeit denselben Bedingungen des Gemeindelebens wie die Gesamtkirche unterstellt. Und mag noch so sehr die Nötigung der Teilname an dem Tun der sichtbaren Kirche betont werden; es behalten solche Forderungen den Charakter des praktischen Postulates, one dass man die systematische Bedingtheit desselben empfände. Der berechtigte Gegensatz wird zum sachlichen Widerspruch. Derselbe wird im Folgenden noch schärfer hervortreten.

So scheint es nicht ganz der Berechtigung zu entbehren, wenn die Donatisten Augustin vorhielten, die Katholiker redeten von zwei Kirchen, deren eine den gegenwärtigen Mischzustand Guter und Böser in sich begreife, während die andere der Vollendungszeit angehöre²⁾. Freilich traf dieser Angriff in dieser Form wenigstens, Augustins Anschauung nicht, und es wird ihm daher leicht zu zeigen, dass es eine und dieselbe Kirche ist, deren Wesen durch Beimischung schlechter Glieder nicht alterirt wird, welche jetzt wie einst bestehen wird³⁾. Der dabei gebrauchte Vergleich des inneren und äusseren Menschen beweist, dass dieser Gegensatz nicht bloss nach den Kategorien der Gegenwart und Zukunft zu denken ist, sondern dass durch ihn bereits in der Gegenwart die Kirche halbirt wird⁴⁾. Wenn nun an anderen

1) Vgl. oben S. 42.

2) Brevicul. collat. coll. III, c. 40 (XII, col. 708). *Deinde calumniantes, quod duas ecclesias catholici dixerint, unam quae nunc habet permixtos malos, aliam, quae post resurrectionem eos non esse habitura.*

3) Ibid. c. 40 (col. 709): *eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram.*

4) Ibid.: *Dictum est etiam de homine exteriori et interiore, quae quum sint diversa, non tamen dici duos homines: quanto minus dici duas ecclesias.*

Stellen mit viel Nachdruck die fehl- und makellose Kirche als eine erst zukünftige hingestellt wird, so involvirt das keine Lehrverschiebung. Das erklärt sich vielmehr aus dem mittlerweile eingetretenen Gegensatz des Pelagianismus, der von seinen anthropologischen Voraussetzungen aus — natürlich in anderem Sinn als Augustin — jene fehlerlose Kirche der Gegenwart zuwies¹⁾. Dem gegenüber bestand für Augustin das vollkommene Recht die Erscheinung der Kirche der Vollendung in die Zukunft zu verlegen. Damit ist aber ein bereits gegenwärtiges verborgenes Vorhandensein derselben keineswegs ausgeschlossen. Durch die gleiche Gedankencombination erklärt sich auch die hochbedeutende Verwendung, die der Gedanke vom Reiche Gottes bei Augustin gefunden hat. Die alkatholische Anschauung hat bekanntlich das Reich als einen lediglich eschatologischen Begriff, der das Ziel wie das Produkt der geschichtlichen Entwicklung der Kirche bezeichnet, gefasst²⁾. Auch für Augustin ist dieses die gewöhnliche Bedeutung des Begriffes³⁾. Nun ist aber in dem Werk *de civitate Dei* der Satz ausgesprochen: *Ecclesia et nunc est regnum Christi, regnumque caelorum*⁴⁾, ebenso wird jene *civitas* zwar mit der *ecclesia* identificirt⁵⁾, obwol andererseits sie in dieser Welt nur ein Pilgerdasein führt und ihr Ziel erst in der Ewigkeit erreicht⁶⁾. Indem aber die erstere Aussage an den *sancti* im Gegensatz zu den in der Kirche befindlichen *zizania* erprobt und jene *sancti* mit den vollendeten Gerechten als Einheit zusammengedacht sind⁷⁾, erweist es sich, dass die Stelle nicht in üblicher Weise

1) *De gestis Pelagii*, c. 35 (XIII, col. 280) cf. c. 12 (col. 255 sq.), *de dono persever.* c. 5 (XIV, col. 1025).

2) Das wurde bereits auf S. 10 Anm. 11 für *Herma*s belegt. Ausserdem seien beispielsweise folgende Stellen angeführt: *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* c. 42, 3; 50, 3; 61, 1; *ep. II* c. 5, 5; 9, 6; 11, 7; 12, 1 cf. §. 2. *Barnab.* c. 4, 13; 8, 5. 6; 7, 11; 21, 1. *Iren. adv. haeres.* IV, 8, 1 *Deum qui in regnum coelorum introducit Abraham et semen ejus quod est ecclesia per Jesum Christum.* Cf. V, 33, 1. 3. *Cypr. de op. et eleem.* c. 9: *eos quum judicii dies venerit ad percipiendum regnum dicit admitti qui fuerint in ecclesia ejus operati.* *De dom. or.* c. 36; *de mortal.* c. 26; *de unit.* c. 6; 14: *ad regnum pervenire non poterit qui eam (i. e. ecclesiam) quae regnatura est, derelinquit;* cf. *Λιδαχὴ τ. ἀπ.* (ed. Bryen. c. 10, p. 37): *σύναξον αὐτὴν (sc. ἐκκλησίαν) . . . τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν κτλ.*

3) Vgl. die Stellen bei Reuter, a. a. O. S. 520, Anm. 2.

4) *De civ. Dei* l. XX, c. 9, (tom. IX, col. 770).

5) l. XIII, c. 16 (col. 441); XVI, c. 2 (col. 546).

6) XV, c. 26 (col. 539); I, c. 35 (col. 40) vgl. auch XI, c. 1 (col. 356).

7) XX, 9 (col. 770, 771).

one Weiteres mit der römischen Verwechslung des Reichs- und Kirchenbegriffes zusammengebracht werden darf¹⁾. Vielmehr ist, wie der Zusammenhang zeigt, in erster Linie die Meinung die, dass die erst in der Zukunft voll und ganz realisirte Grösse des Gottesreiches bereits gegenwärtig in der Gemeinde der Heiligen real und präsent sei²⁾. Und in diesem Gedanken erblicken wir einen wertvollen Rückgang auf den Centralbegriff der Lehre Christi³⁾. Wie die vollendete Kirche, so ist also auch das Reich Gottes für Augustin sowol eine erst zukünftige wie doch auch gegenwärtige Realität.

Aber in der betrachteten Gedankenverbindung liegen andererseits doch wieder die Wurzeln jener katholischen Doktrin. Es hat sich uns gezeigt, wie Augustin unfähig war den Begriff der *communio sanctorum* von hierarchischer Verengung frei zu erhalten. Dieselbe hat sich auch auf die angedeuteten Ideen erstreckt. Denn an der Stelle, von der wir ausgingen, deutet Augustin die Herrschaft, welche der Kirche (in dem genannten Sinne) zustehe, auf die *praepositi*, *per quos ecclesia nunc gubernatur*. Darin ist freilich nicht eine bewusste hierarchische Tendenz zu erblicken, aber ebensowenig bloss ein Produkt „exegetischer Not“,⁴⁾ denn eine Vindicirung der Herrschaft an die Heiligen war ja hier ebenso möglich wie einige Zeilen früher. Es erweist dieser Übergang nur, dass die beiden Begriffe der *compages invisibilis* und der organisirten Kirche für Augustin nicht scharf und klar unterschieden sind. Es entspricht dieser Schwankung, wenn der Gegensatz des Gottes- und Weltstaates in *de civitate Dei* bald dem der Menschheit Gottes und der bösen Weltmenschen, bald der historischen christlichen Kirche und des Staates gleich kommt.

Wir haben bisher gefunden, dass Augustin in einer mehrfach an unser Bekenntnis erinnernden Weise den Begriff der Kirche bestimmt. Wir sind dabei zu der Wahrnehmung gelangt, dass sich der Umfang der echten und der empirischen Kirche nicht deckt, sondern dass, wie bereits bemerkt, es Glieder der empirischen Kirche gibt, die nicht von der rechten Kirche sind.

Aus jenem Satz liesse sich an sich noch eine andere Consequenz herleiten, dass es nämlich ausserhalb der wirklichen Kirche

1) Z. B. gegen Hackenschmidt's Darstellung, die Kirche im Glauben des ev. Christen (Erlangen, 1881) S. 28—31.

2) Vgl. Reuter, a. a. O. S. 515.

3) Vgl. Ritschl, Art. Reich Gottes in PRE² Bd. XII, S. 603.

4) Gegen Reuter, S. 519.

Menschen geben könne, die auch so des Heiles teilhaft werden, also letztlich der waren Kirche in ihrer Reichsgestalt zufallen. Es sieht aus, als fänden sich bei Augustin auch dahinweisende Äusserungen. Indem wir ihnen nachgehen, sind wir auf Erwägung des Einflusses gewiesen, den das augustinische Grunddogma von der Prädestination auf seinen Kirchenbegriff geübt hat.

Wir lesen bei Augustin den Satz, dass, wie innerhalb der Kirche es solche gebe, die des Teufels sind, es auch ausserhalb ihrer Einheit solche geben müsse, die Christi seien, so dass wie in, so ausser der Kirche Getreidekörner sich finden¹⁾. Gibt es aber ausserhalb der Kirche Menschen, die mehr wert sind als Glieder der Kirche, so kann sich dieser Gedanke bei Augustin nur durch den Einfluss der Prädestinationsidee vermitteln. Und wenn wir hören, dass auch noch nicht Geborene vermöge des göttlichen Ratschlusses schon Gottes Kinder in prädestinatianischem Sinn sind, so kann es nicht auffallen, wenn das auch auf Nichtwiedergeborene übertragen wird²⁾. Wenn wir denselben Augustin dann von einem *certus numerus praedestinatorum* reden hören³⁾, welcher allein der Verdammnis, die der *massa perditionis* bevorsteht, entnommen werde⁴⁾, und andererseits uns mitgeteilt wird, dass alle, auch die kleinen Kinder, welche ungetauft sterben, der Verdammnis anheimfallen⁵⁾, so erscheint die Folgerung berechtigt, dass wenn auch nicht alle Getauften, so doch nur Getaufte gerettet werden, dass also jeder Prädestinirte getauft werden müsse. Heil gäbe es dann auch für Prädestinirte nur innerhalb der sichtbaren katholischen Kirche, mag auch der Grund desselben ausser Zusammenhang mit ihren irdischen Mitteln bleiben.

1) De bapt. IV, 9 (XII, 166): Sicut ergo et intus quod diaboli est, arguendum est, sic et foris quod Christi est, agnoscendum est. An extra unitatem ecclesiae non habet sua Deus et in unitate ecclesiae sua habet diabolus? et intus et foris par conditio est. Neque enim in zizaniis exterioribus non inveniuntur grana frumenti et in interioribus inveniuntur.

2) Vgl. de corrept. et grat. c. 9 (XIV, 938): Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.

3) De corrept. et grat. c. 13 (XIV, 949) qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuat ex eis.

4) In der zuletzt angeführten Schrift, c. 19, (col. 1042).

5) Z. B. ibid. c. 9 (col. 1033).

Seeberg, Begriff der Kirche. I.

Augustin hat diese Folgerung in der Tat gezogen¹⁾. Es kann gar nicht in Frage kommen, dass der katholische Bischof diesen Gedanken aufgegeben haben sollte. Und doch steht die Sache keineswegs so, dass diese Konsequenz als korrekt gewonnener Teil des Augustinischen Lehrganzen angesehen werden könnte.

Ich sehe davon ab, dass die Bluttaufe der Märtyrer das kirchliche Sakrament ersetzen kann, dass der Schächer am Kreuze auch ohne Taufe das Heil empfangen hat²⁾. Das sind Ausnahmefälle. Nun findet sich aber bei Augustin eine feste Gedankenreihe, durch welche die obige Folgerung aufgehoben wird³⁾. Sie tritt uns am deutlichsten in der Ep. CII entgegen. Hier führt Augustin den Gedanken aus, dass bereits von uralten Menschen sowohl unter Juden wie Heiden gegeben habe, die durch den Glauben an den Logos desselben Heiles, welches die neutestamentliche Gemeinde erwartet, teilhaft geworden seien⁴⁾. Nie hätten diejenigen des Heiles ermangelt, die sein würdig waren⁵⁾. Die zu allen Zeiten wesentlich identische Heilsverkündigung⁶⁾ ist stets, je nach dem Glauben oder Unglauben der Hörer zu Heil oder Verderben, ergangen⁷⁾. Es ist nun nicht an dem, dass hier ein Rückfall in den Gedankenkreis der älteren Apologeten vorläge⁸⁾ oder dass Augustin sich in einer momentanen geistreichen Paradoxie erginge. Augustin setzt vielmehr selbst die vorgetragenen Ideen

1) De corrept. et grat. c. 7 (XIV, 934), wo bei Erörterung der Prädestination kleiner Kinder es heisst: *et per hoc lavacrum introducit in regnum . . . sine illo sacramento nemo intrat in regnum Dei. cf. duas ep. Pelagg. II, c. 6 (tom. XIII, col. 543).*

2) De bapt. IV, c. 22, 23 (XII, 178 seq.) vgl. Reuter a. a. O. S. 218.

3) Ich folge hier Reuter, in seiner mehrfach citirten scharfsinnigen Abhandlung, vgl. bes. S. 245 ff.

4) Ep. CII, §. 12 (tom. II, col. 363): *Itaque ab exordio generis humani quicumque in eum (d. h. den Logos) crediderunt eumque utcumque intellexerunt et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerant, per eum procul dubio salvi facti sunt. §. 15 (col. 365) . . . ab initio generis humani . . . nec qui in eum crederent defuerunt, ab Adam usque ad Moysen et in ipso Israel . . . et in aliis gentibus.*

5) Ibid.: *Ita salus religionis hujus per quam solum salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit, qui dignus fuit et cui defuit, dignus non fuit.*

6) Ib. §. 12: *eademque res aliis atque aliis sacris et sacramentis vel praedicatur vel prophetatur.*

7) Ib. §. 15: *Et ab exordio propagationis generis humani usque in finem quibusdam ad praemium quibusdam ad judicium praedicatur.*

8) Vgl. S. 15.

mit dem beherrschenden Centrum seines Systems in Verbindung. Nach einer genauen Reproducierung der angezogenen Stelle¹⁾, erläutert²⁾ er jenen Begriff der *digni* als durch die Prädestination erfordert. Angesichts dieser Gedanken wird nicht gesagt werden können, dass nur durch die äussere Kirche hindurch sich die *congregatio praedestinatorum* realisire³⁾. Der Prädestinationsgedanke Augustins hebt den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Heil und sichtbarer Kirche auf.

Wir haben die Augustinische Centralidee bisher in Beziehung gebracht zu der äusseren Kirche. Es ergab sich dabei der Widerspruch, dass einmal das Heil nur als in Abhängigkeit von den Gnadenmitteln der Kirche aber dann wieder als durch direkte Gottesbestimmung zu erlangendes vorgestellt wird. Aber wir haben oben bemerkt, dass die Kirche für Augustin auch *communio sanctorum* ist. Sollte jener Begriff nicht Klarheit bringen, sollte sich die Zahl der Prädestinirten nicht decken mit der unsichtbaren durch das Band des Geistes und der Liebe geeinten Gemeinschaft der Heiligen? Die Bejahung dieser Frage wird gewöhnlich für selbstverständlich angesehen⁴⁾.

Allein die Sache dürfte auch hier nicht so einfach sein⁵⁾. Beachtet man, dass von den *sancti* stets als etwas Erkennbarem, nämlich der Gemeinschaft der Glieder der Kirche, die sich durch ein heiliges Leben bewären⁶⁾, die Rede ist, während die *electi* schlechterdings nur Gott bekannt sein können⁷⁾, so dass auch

1) De praedest. sanct. c. 9 (XIV, 994 seqq.).

2) Ibid. c. 10 (col. 996): Si discutatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicunt voluntate humana, nos autem dicimus, gratia vel praedestinatione divina. Eine Sammlung anderer jene Theorie voraussetzender Stellen gibt Reuter, S. 246 f., Anm. 5.

3) Gegen Schmidt, a. a. O. S. 230, Dorner, S. 228, Nitzsch, Dogmengesch. S. 242.

4) S. z. B. Schmidt, S. 213, Dorner, S. 290, Nitzsch, S. 242, v. Zezschwitz, Katechetik II, 1. S. 123.

5) Vgl. Reuter a. a. O. S. 220 ff.

6) De bapt. V, c. 16 (XII, 194): Aut si ecclesiam tenere non dicimus nisi eos qui divina mandata custodiunt, multos jam esse concedimus baptismum tenentes et ecclesiam non tenentes. Unter ecclesia ist hier die wahre Kirche verstanden; ibid. §. 21: Primatus autem non est nisi in sancta conversatione et vita bona, quo pertinent omnes, ex quibus tamquam membris constat illa sponsa non habens maculam neque rugam, et illa columba inter multorum corvorum improbitatem gemens.

7) Z. B. de corrept. et grat. c. 15 (XIV, 954): Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat . . . etc.

betreffs der eigenen Prädestination Zweifel besteht¹⁾ und der Menschen und Gottes Urteil hiebei schlechthin auseinandergehen²⁾, so wird man von vornherein zugeben, dass an sich die Identität beider Gemeinschaften nicht zugestanden werden kann. Die Verbindung mit der Gemeinde der Heiligen trägt nichts aus, solange sie nicht mit dem *donum perseverantiae* verbunden ist, wie die eben citirte Stelle belegt. Und auch das ist nicht die Meinung Augustins, dass bloss ein vorwitziges Urteil abgewiesen werden soll, sondern es ist ein Urteil, wie Menschen es fällen können und müssen. Und so weit wird der Einfluss der Prädestinationsdoktrin ausgedehnt, dass selbst die officiell kirchlichen Heiligen, die das Martyrium erlitten haben, also nach Menschen Urteil doch bis an das Ende beharrten, nicht *eo ipso* zu den Erwählten gehören³⁾. Dann ist es aber strikte Consequenz, dass es Heilige gibt, die nicht Erwählte sind, dass also wie der *numerus praedestinatorum* über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinübergrieff, er sich auch mit der *communio sanctorum* nicht deckt. Und nicht etwa nur einen Kern innerhalb jener bildet er, sondern da sie bloss innerhalb der sichtbaren Kirche vorhanden war, so gibt es auch ausserhalb der Gemeinde der frommen Christen Erwählte. Allein wie wir oben den ersten der Sätze einschränken mussten, so ist ein Gleiches hier geboten. Praktisch hat Augustin nicht nur von einem Cyprian, sondern auch den anderen Märtyrern der Kirche als von *electi* geredet⁴⁾. Es trat wieder die Schärfe der Consequenz zurück gegenüber der Wucht der herrschenden Tradition.

Es ist bemerkt worden, dass Augustin, anders als die reformirte Dogmatik, den Prädestinationsgedanken nicht zur Bestimmung seines Kirchenbegriffes verwandt habe⁵⁾. Dieses Urteil enthält insofern ein Wahrheitsmoment als die Consequenzen, welche wir aus

1) Ib. c. 13 (col. 949): *quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat?*

2) Ibid. c. 9 (col. 937): *Appellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus si autem perseverantiam non habent non vere appellantur quod appellantur et non sunt, apud eum enim hoc non sunt, cui notum est quod futuri sunt, id est ex bonis mali.*

3) *De dono persever.* c. 2 (XIV, 1021): *Quid autem dici potest, quum perseverantia usque in finem non donetur in Christo, cui donatur pati pro Christo aut, ut expressius eloquar, cui donatur mori pro Christo, vgl. Reuter S. 226 f.* 4) Belege bei Reuter, S. 227 f.

5) Köstlin, a. a. O. S. 112.

dem Augustinischen Centralgedanken für seine Lehre von der Kirche gezogen haben, sich *verbis expressis*, soweit meine Kenntniss reicht, nicht nachweisen lassen. Es wird aber nach einer Stelle, wie der folgenden einzuschränken sein. Augustin sagt in der antidonatistischen Schrift *de baptismo*, wie häufig, die Kirche sei in *sanctis et justis*. Für diese Bestimmung aber tritt bald die des *numerus certus sanctorum praedestinatus* ein¹⁾. Diese Zahl der Gerechten, wie sie gleich darauf genannt werden, bildet jene rechte Kirche, von der ausgegangen wurde²⁾. Allein die Schwierigkeit, welche die Einmischung der Prädestinationstheorie verursacht, zeigt sich bald. Von einigen aus dieser Anzahl der Gerechten (d. h. hier der Prädestinirten) heisst es, sie lebten geistlich und in der Liebe³⁾, andere aber wandeln noch fleischlich und seelisch⁴⁾, ja noch andere gar nichtswürdig in Häresien und Heidentum⁵⁾. Jene alle bilden also die rechte Kirche. Der Schluss, dass die Zugehörigkeit zur Kirche angesichts des göttlichen Ratschlusses, für das Heil nicht präjudicire, ist berechtigt⁶⁾. Hiernach umfasst die rechte Kirche die Gesammtheit der Prädestinirten, also auch Häretiker und Heiden. Und doch hiess es zuerst, wie gewöhnlich, sie sei nur in den Heiligen und Gerechten. Augustin musste von seinen Voraussetzungen aus zu diesen Consequenzen gelangen, mochten sie auch in anderem Zusammenhang noch so herb von ihm abgewiesen werden.

A. Dorner gibt dem üblichen Urtheil Ausdruck, wenn er zwei Elemente in dem „gespaltenen“ Kirchenbegriff Augustins findet⁷⁾. Unsere Auseinandersetzungen zeigen, dass wir von einem dreifachen Princip in Augustins Lehre von der Kirche zu sagen

1) l. V, c. 27 (XII, 203): in illis videlicet justis, qui in occulto Iudaei sunt circumcisione cordis in quibus est numerus certus sanctorum praedestinatus ante mundi constitutionem. An sich könnte in quibus hier sich nur auf einen Teil der mit in illis Bezeichneten beziehen, allein dagegen ist der Zusammenhang.

2) Ibid. Numerus ergo ille justorum, qui secundum propositum vocati sunt, ipse est hortus conclusus, fons signatus etc.

3) Ex hoc numero quidam spiritaliter vivunt et supereminentem viam caritatis ingrediuntur.

4) Ib. col. 204: quidam vero adhuc carnales et animales.

5) Sunt etiam quidam ex eo numero qui adhuc nequiter vivant aut etiam in haeresibus vel in gentilium superstitionibus jaceant, et tamen etiam illic novit Dominus, qui sunt ejus.

6) Namque in illa ineffabili praescientia Dei, multi qui foris videntur, intus sunt, et multi qui intus videntur, foris sunt.

7) a. a. O. S. 289 f.

haben. Die Kirche ist bei Augustin die erscheinende Heilsanstalt. Nur wer sich dieser unterstellt, hat Hoffnung auf Heil. Durch die Taufe wird man ihr Glied.

Die Kirche ist die Gemeinde der Heiligen, der warhaft Frommen. Innerlich sind sie von Gott ergriffen, innerlich ist ihr Wesen, wie das Band, das sie eint. An einem heiligen Leben erkennt man sie.

Die Kirche ist vor Allem der Ort des Heiles auf Erden. Heil haben aber nur die Prädestinirten zu erwarten. Die Kirche ist letztlich die feste Anzal der Prädestinirten, fern, wenn sie nicht getauft sind, von der sichtbaren Kirche, geschieden aber auch, wenn sie Heiden oder Häretiker sind, von der invisibilis compages der frommen Christen.

Wol scheint es, als ob sich einige der geschilderten Seiten des Begriffes decken, ja für das praktische Bewusstsein unseres Autors haben sie sich alle zur Einheit zusammengeschlossen. Dass diese Einheit aber keine begrifflich notwendige ist, haben wir zu erweisen uns bemüht. Denn jede dieser drei Bestimmungen rekurriert auf ein verschiedenes Princip. Erstens werden die äusserlich uns gespendeten Gnadenmittel mit dem sie umschliessenden anstaltlichen Organismus als solches angesehen, dann kommt der Geist der Liebe der Glieder unter einander, ihre subjektive Frömmigkeit dafür in Verwendung und drittens liegt das Princip in dem absoluten Gotteswillen. Diese Principien aber erfordern und bedingen einander nicht gegenseitig.

Das von uns behandelte Problem hat in der alten Kirche seine vollendete Darstellung bei Augustin gefunden. War bei Cyprian, der dem einen bei der Bildung des Kirchenbegriffes wirksamen Trieb volle Genüge leistete, die innere Unterschiedenheit auf Kosten der Einheitlichkeit des Begriffes zurückgetreten, so erweist in Augustins Lehre freilich auch der andere Antrieb sich als wirksam. Dabei kommt die innere Differenzirung zu ihrem Recht, aber indem auch an dem Gedanken Cyprians festgehalten wird, ist die principielle Einheit der Kirche geopfert worden. Ein einheitliches Princip für den Kirchenbegriff, aus dem sich sowol die äussere wie innere Zugehörigkeit der Christen zur Kirche gleichmässig gewinnen lässt, aufzustellen, ist Augustin nicht gelungen.

Es ist nicht der Zweck systematisirender Kritik, der uns veranlasst hat die Widersprüche seiner Theorie aufzudecken. Bei einem Mann wie Augustin wird die Kritik am besten der Geschichte überlassen. Auf eine Klarlegung der Gesichtspunkte, von denen aus er seinen Begriff von der Kirche gewann, kam es uns an. Die Geschichte unseres Dogmas wird zeigen, wie jene

Gesichtspunkte massgebend geworden sind für die dogmatische Erfassung unseres Locus. Noch heute begegnet man Gedanken, die von dem grossen Afrikaner zuerst formulirt wurden.

Analogien des Begriffes der „unsichtbaren Kirche“ sind wir dabei, in seiner reformirten wie lutherischen Fassung, begegnet. Es sei hier nochmals an die oben citirte Bezeichnung der Gemeinde der Heiligen als einer *compages invisibilis* erinnert. Freilich nach einer *ecclesia invisibilis* sucht man bei Augustin, wie im ganzen Altertum umsonst. Die geschichtliche Macht, welche die Kirche jener Zeit mit Bewusstsein repräsentirte, liess es auch im Begriff zu einer derartigen Misbildung nicht kommen. Im Gegenteil — Augustin liebt es, in apologetischem Interesse die sichtbare Realität der Kirche dem unsichtbaren Christus entgegenzustellen¹⁾.

Augustins Kirchenbegriff soll an Klarheit und evangelischer Tiefe durch Jovinians desbezügliche Anschauungen übertroffen werden²⁾. Dem gegenüber glaube ich, dass die beiden von der Kirche handelnden Stellen, die durch Hieronymus auf uns gekommen sind, zur Begründung des obigen Satzes nicht genügen und dass andere Gedankenreihen Jovinians ein wesentlich verschiedenes Urtheil nahelegen. Wenn Jovinian die Kirche als durch Hoffnung, Glaube und Liebe unüberwindlich hinstellt, als in welcher es nur fertige Christen gebe³⁾, oder wenn er sie als Braut, Schwester und Gattin Christi, die nicht durch Verschiedenheit der Dogmen geschändet oder von Häresien zerrissen werde, preist⁴⁾, so passt diese Schilderung freilich nur auf die Kirche im Sinne der *communio sanctorum*. Allein das bietet, wie die bisherige Betrachtung zeigt, an sich nichts, was Jovinians Ansicht über die

1) z. B. *de fide rerum, quae non videntur* c. 4 (XI, 497): *me attendite, vobis dicit eccl., me attendite, quam videtis etiamsi videre nolitis* . . . col. 498: *illa de Christo jam facta et transacta omnia non vidistis, sed ista praesentia in ejus ecclesia videre vos non negatis*. Vgl. c. *Cresc.* III, c. 64 (XII, 595): *Laudari te credis de Christo credendo quod non vides et damnari te non credis de ecclesia negando, quod vides, quum illud caput in coelo sit, hoc corpus in terra?*

2) S. z. B. Neander, *Kirchengesch.* Bd. III S. 389. Thomasius, *Dogmengesch.* Bd. I, S. 571.

3) Hieron. *adv. Jovin.* l. I, c. 2: *Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem. inexpugnabilem. Non est in ea immaturus, docibilis.*

4) l. II, c. 20: *Sponsa, soror, mater . . . unius ecclesiae congregatio est, quae nunquam est sine sponso, fratre, filio. Unam habet fidem, nec constupratur dogmatum varietate nec haeresibus scinditur. Virgo permanet. Quocunque vadit agnus, sequitur illum.*

Erkenntnis seiner Zeitgenossen erhöhe. Es kommt vielmehr darauf an, ob ihm eine korrekte Bestimmung des Verhältnisses dieser Gemeinschaft zu der sichtbaren Kirche gelungen ist. Hierüber aber fehlt uns eine direkte Nachricht. Nun aber berichten Hieronymus wie Augustin, Jovinian hätte gelehrt, dass ein getaufter Mensch nicht mehr sündige¹⁾. Diese Aussage wird aber auf diejenigen, welche nicht nur mit Wasser sondern mit dem Geist getauft sind²⁾, zu beschränken sein. Dann werden die mit dem Geist getauften und hinfort sündlos lebenden Frommen die Kirche in dem oben geschilderten Sinn bilden. So wäre die Zugehörigkeit zur Kirche in der Tat „innerlich“ bedingt, aber es ist jene schlechte Innerlichkeit, welche über individuellen Erfahrungen und Leistungen der Beziehungen zu der geschichtlichen sichtbaren Gemeinde vergisst. Ist der hergestellte Zusammenhang richtig, so ergibt sich eine bedenklich spiritualistische Deutung des Kirchenbegriffes³⁾. Damit ist aber die Einheit des Begriffes der Kirche aufgehoben. Denn welcher Zusammenhang besteht zwischen jenen Heiligen, welche die Geisttaufe empfangen haben und den armen Sündern, die bloss mit „schlecht Wasser“ getauft wurden? Wir wissen nicht, ob bei Jovinian die praktischen Impulse der geschichtlich realen Kirche in gleicher Stärke wirksam waren wie in Augustin, so dass durch die von dorthier erwachsenen Postulate jene Konsequenzen aufgehoben wurden. Jedenfalls hat auch er das Problem des Kirchenbegriffes nicht in seiner Tiefe erfasst oder gelöst.

1) Augustin. *Op. imperf. c. Jul. l. I, c. 98* (t. XIV, col. 1148): *baptizatum hominem non posse peccare. cf. l. IV, c. 122* (col. 1484). Hier. *l. c. I, c. 3.*

2) *Adv. Jov. II, c. 1: eos qui fuerint baptizati a diabolo non posse tentari; quicumque autem tentati fuerint, ostendi, eos aqua tantum non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus.*

3) Vgl. Lindner, *de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis* (Lips. 1840) p. 18, n. 3. Baur, *Dogmengesch. I, 2, S. 431*, s. auch Zöckler, *Hieronymus* (Gotha 1865) S. 419.

Zweites Kapitel.

Der Begriff der Kirche in der Zeit vor der Reformation.**§. 8. Orthodoxe Vertreter der römisch-katholischen Dogmatik.**

Mit Augustin ist der Höhepunkt der historischen Bewegung des Dogmas von der Kirche vor der Reformation erreicht. Bei ihm fanden wir die Elemente beisammen, welche im Verlauf des Mittelalters zur Erscheinung kommen. Wir haben gesehen, wie aus den historischen Verhältnissen hervor sich jene Betonung der Kirche als der organisirten Anstalt des Heils ergeben hatte. Die Kirche ist das Reich Gottes. Der Ausführung dieses misdeuteten augustinischen Gedankens dient die Papstkirche des Mittelalters¹⁾. Die Kirche ist ein staatlich geartetes Gemeinwesen neben und über dem irdischen Staat. Sichtbar ist sie ihrem Wesen, ihren Mitteln und Zielen nach wie der Staat. Wie Aristoteles die Monarchie als die beste Form des Staates ansieht, so hat unter dem Einfluss jenes Gedankens Thomas von Aquin auch für die Kirche diese beste Form der Regierung postulirt²⁾. Doch hat er hiemit nichts Neues ausgesprochen, sondern nur dem, was als historische Realität bereits vorlag, Ausdruck verliehen³⁾. Die Zustände, welche geschichtlich geworden waren, auf eine Formel zu bringen hielt er für seine Aufgabe. Ist aber die Kirche eine lediglich irdische historische Institution, wie der Staat, so ist sie nur Gegenstand empirischer Wahrnehmung, nicht aber des Glaubens. Die Kirche ist daher kein Dogma der mittelalterlichen Dogmatik. Man sucht vergeblich in den Systemen jener Tage nach einem Abschnitt de ecclesia. So fern es dem mittelalterlichen Politiker lag über den Begriff und das Wesen des römischen Kaisertums nachzusinnen, so wenig hielt der Dogmatiker betreffs der Kirche dergleichen für geboten. Was wir in jenen Systemen über die Kirche oder den Gottesstaat finden, das sind juristische Bestimmungen über die Potestäten des Klerus, über das Verhältniss der geistlichen zu der weltlichen Gewalt und dergleichen. Es steht diese Thatsache nur in direkter Abfolge zu jenem staatlich gedachten Kirchenbegriff. Von hier aus ergab sich die in dem spä-

1) Vgl. meine Abhandlung „Reich Gottes und Kirche“ in den Mitteil. und Nachr. für die ev. Kirche Russl. 1883, S. 380 f.

2) Vgl. Langen, das vatikan. Dogma von dem Universalepiskopat (4 Teile, Bonn 1871–76) III, S. 103.

3) Langen a. a. O. III, S. 100.

teren Mittelalter nicht ungewöhnliche Identificirung von Kirche und Klerus ¹⁾, welche die Reformatoren so oft abgewiesen haben. Selbst eine reformatorische Erscheinung wie J. Gerson, bezeichnet als *partes essentielles et permanentes* der Kirche den hierarchischen Organismus ²⁾. Es hat für uns kein Interesse der historischen Weiterentwicklung des hierarchischen Kirchengedankens nachzugehen ³⁾. Die uns beschäftigende Unterscheidung dabei gefördert zu finden, haben wir um so weniger Aussicht, als es für selbstverständliche Voraussetzung galt, dass die wirkliche Kirche mit ihrem ganzen Apparat von Instituten das Wesen der Kirche repräsentire. Und wenn mehrfach im Mittelalter in der wissenschaftlichen wie poetischen Litteratur sich Widerstreit gegen die Sittenlosigkeit und die Herrschsucht des Klerus erhob, so involvirt das noch keinerlei reformatorische Gesichtspunkte. Nicht eine Kritik des Begriffes von der Kirche, welcher dem System des Hierarchismus zu Grunde lag, ward damit angebant, sondern die Ausstellungen galten nur dem Gebaren und den Übergriffen einzelner Personen.

Mit dem Gesagten soll nicht behauptet werden, es wäre dem Mittelalter die andere auf das Wesen der Kirche gehende Auffassung völlig fremd geblieben. Es ist für eine gerechte Würdigung des religiösen Lebens im Mittelalter von grosser Bedeutung sich die Tatsache präsent zu erhalten, dass der Gedanke an die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen zu allen Zeiten des Mittelalters ausgesprochen worden ⁴⁾, ja nie in Abrede gestellt worden ist. Es scheint sich diese Definition der Kirche bis in das dreizehnte Jahrhundert sogar als die geläufige erhalten zu haben ⁵⁾. Allein so wenig diese Tatsache in ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung übersehen werden darf, so wenig hat sie auf den historischen Gang unserer Lehre eingewirkt. Denn dass diese Bestimmung mit jener hierarchischen Grundlage des Systems im Widerspruch stehe, dass in Folge dessen überhaupt mit dem als

1) Vgl. zahlreiche Belege bei Langen III, S. 87 ff.

2) *De iurib. eccl. et concil.* bei v. d. Hardt, *Constantiense concilium* (Francof. et Lips. 1700) vol. VI, col. 95 sq.

3) Hinsichtlich des römischen Kirchenbegriffes sei auf das treffliche Buch von J. Delitzsch, *das Lehrsyst. der röm. Kirche. Teil I, Lehre von der Kirche* (Gotha 1875) verwiesen.

4) Vgl. Reuter, *Gesch. der rel. Aufklärung im Mittelalter* (1875. 77) II, S. 22 vgl. S. 313 Anm. 8.

5) Eine reichhaltige Sammlung von Belegen bei Langen, a. a. O. II, S. 107 ff.

unbezweifelte Voraussetzung herrschenden Begriff von der Kirche zu brechen sei, das kam Niemandem in den Sinn.

Es war ja unmöglich, so lange es eine Christenheit gab, dass die Erkenntnis, was es um ihr Wesen sei, völlig schwand. Wie der „Kaisertraum“¹⁾ durch das ganze Mittelalter zieht, so klingt der tiefere Begriff von der Kirche immer wieder durch. Ueberall dort, wo das christliche Leben in seiner Abfolge und „Nachfolge“ Jesu betrachtet ward, musste die Erkenntnis vom Wesen der Kirche, die Paulus ausgesprochen hatte, wieder lebendig werden. Nur das Bewusstsein davon vermisst man, dass mit dieser Erkenntnis dem herrschenden System bereits der Stab gebrochen war. Und so liefen die eigenen besseren Aufstellungen immer wieder in die Gedanken jenes Systems aus. Einige Beispiele mögen das belegen.

Die erste ausdrückliche Behandlung des Kirchenbegriffes finden wir bei Hugo von St. Victor († 1141). In seinem Werk *de sacramentis christianae fidei* trifft man lib. II, pars 2 einen Abschnitt: *de unitate ecclesiae*²⁾. Im zweiten Kapitel wird die Frage *quid sit ecclesia?* mit den Worten beantwortet *multitudo fidelium, universitas christianorum*. Die Kirche ist die *universitas fidelium*, der Leib Christi. So werde sie aber genannt wegen des Geistes Christi, den sie empfangen hat und dessen Teilnehmung am Menschen bezeichnet wird, wenn man ihn nach Christo Christ nennt³⁾. Ich sehe nicht, dass diese Sätze mehr besagten, als dass die Kirche die Menge der Christen darstellt. Zugleich zeigt sich hier an der eigentümlichen Vertauschung der *fideles* und der *christiani*, wie in dem Gedanken, dass durch die Bezeichnung Christ die Einwohnung des Geistes Christi in uns zum Ausdruck komme, dass man sich davor wird hüten müssen den mittelalterlichen Begriff der *multitudo fidelium* ohne Weiteres in evangelischem Sinn zu fassen, wie es denn geschieht. Er bezeichnet nichts anders als die *universitas christianorum*. So liegt in diesen Sätzen nichts, was „über die gemeine Ansicht hinaus zur wahren christlichen Idee der Kirche“ führte⁴⁾. Das zeigen die folgenden Ausführungen deutlich. Die

1) G. v. Zezschwitz, der Kaisertraum des Mittelalters in seinen rel. Motiven (Lpz. 1877).

2) Migne, Patr. lat. tom. 177, col. 415 seqq.

3) col. 416: . . . corpus Christi vocatur propter spiritum Christi quem accepit, cujus participatio in homine designatur, quando a Christo Christianus appellatur.

4) Gegen Liebner, Hugo v. St. Victor (Lpz. 1832) S. 446.

Laien als die linke Seite des Körpers Christi werden den Klerikern als der rechten untergeordnet¹⁾. Die kirchliche Gewalt wird mit der Staatsgewalt, der Papst mit dem Kaiser in echt katholischer Weise in Parallele gesetzt²⁾.

Besonders wird betreffs jener tieferen Auffassung der Kirche auf die Anschauung des heiligen Bernhard († 1153) verwiesen. Christus der Bräutigam, die Kirche die Braut, dieser uralte Gedanke tritt trotz der hier neu aufkommenden Deutung der Braut als der frommen Einzelseele³⁾, in seinen berühmten Reden über das Hohelied immer wieder auf. Wir sind die Braut⁴⁾, von einer *ecclesia electorum* und *sanctorum* redet er, die *congregatio justorum* ist sie, auf der Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Christo und der Gemeinde beruht sie⁵⁾ innerlich ist ihre Schönheit⁶⁾. Diese Gedanken klingen durchaus evangelisch und die Energie der religiösen Intuition, die sich dabei kundgibt, ist zu bewundern. Dieselbe hat sich aber nicht als stark genug erwiesen um bis an die Wurzeln des traditionellen Begriffes zu dringen. An einer Stelle z. B., wo Bernhard ausführt, dass die Kirche der Erwählten immerdar bei Gott gewesen sei, werden jene Erwählten, die an dem tiefen Busen der Ewigkeit, in dem Schoß der seligen Prädestination verborgen gewesen seien, schliesslich der sichtbaren *mater catholica* gleichgesetzt⁷⁾. Das von Ewigkeit her seiende Urbild der Kirche ist also one Einschränkung verwirklicht in der katholischen Kirche. Damit ist aber ausgesprochen, dass die Kirche ihrem Wesen nach, in ihrer diesseitigen Erscheinungsform adäquat verwirklicht wird. Nun verwundert uns jene für ein evangelisches Bewusstsein unerträgliche Schilderung des Ideals der Kirche, die Bernhard entwirft⁸⁾, nicht mehr. Und dazu gibt auch die scharfe Polemik, die er gegen die an der *sponsa* frevelnden Prälaten richtet⁹⁾, kein Widerspiel ab. Es soll die Tiefe der

1) Ib. c. 3. 2) Ib. c. 4.

3) Vgl. Ritschl, *Gesch. des Pietismus* I, S. 46.

4) In *Cantica* serm. 68, 1 (Opp. Venet. 1765, vol. IV, pag. 344 a).

5) Ib. §. 2. 3: *Et quid sponsa nisi congregatio justorum? Quid ipsa nisi generatio quaerentium faciem sponsi? Non enim ille intendit huic et non ista illi ego illi, ille mihi haec est ecclesia.*

6) Serm. 14 (pag. 260 b). 25 (278).

7) Serm. 78, §. 3—5 (pag. 360 a).

8) Serm. 46, §. 4 (p. 310 b): *Notandum vero pulchre omnem ecclesiae statum brevi uno versiculo comprehensum, auctoritatem scil. praelatorum, cleri decus, populi disciplinam, monachorum quietem. In horum prorsus, quum recte sunt omnia, sancta mater ecclesia consideratione laetatur.*

9) Serm. 77 (p. 358).

Gedanken Bernhards nicht verkannt werden, aber von einem evangelischen Kirchenbegriff bei ihm zu reden, bleibt nichtsdestoweniger verkehrt.

Es ist überhaupt nicht an dem, als ob eine Berufung auf die innere unsichtbare Seite der Kirche bei mittelalterlichen Autoren genüge um der mittelalterlichen Dogmatik die Anschauung vindiciren zu dürfen, welche die Protestanten mit der Formel der unsichtbaren Kirche sich haben sichern wollen ¹⁾. Derartige Züge finden sich fast bei allen Scholastikern und mussten sich finden, solange ihrer Dogmatik der Charakter der Christlichkeit erhalten blieb.

Es wurde bereits angedeutet, dass man keine Lehre von der Kirche in jenen Systemen findet. So steht es schon bei Petrus Lombardus ²⁾. Nur in Alexander von Hales vier gewaltige Folianten füllenden *Summa theologiae universae* liest man pars IV, quaest. 4, membr. 1—3 einige Seiten über das Thema: *de initio et fine ecclesiae*. Indem er die Kirche bis auf Abel hinaufführt, schliesst er sich mit Bewusstsein der Augustinischen Distinktion einer *civitas bonorum* und *malorum* an, dieselbe den mittelalterlichen Tendenzen gemäss interpretirend.

Gewöhnlich aber bringen die Kirchenlehrer die Bemerkungen über die christliche Gemeinde in der Lehre von Christo und der Versöhnung unter. Auch bei Thomas von Aquin ringen sich dann bisweilen Gedanken hervor, die schlecht zu den Voraussetzungen seiner Lehre stimmen. Die Gliedschaft am Leibe Christi ist bei ihm nicht für alle Christen die gleiche. Nicht aller Gläubigen Haupt ist Christus in vollem Sinn ³⁾. Aber dieser Gegensatz tritt später ganz zurück gegen den anderen, dass nur die Gläubigen d. h. alle Christen wirklich Kirche sind, während die Ungläubigen d. h. die Nichtchristen nur *potentia* zur ihr gehören.

Hiemit mag diese Übersicht abgeschlossen werden. Sie ergibt nichts unserem direkten Zweck Dienliches. Wir sehen, dass es in der mittelalterlichen Dogmatik zwar an tieferen Motiven zur Prägung des Kirchenbegriffes nicht fehlte, dass aber dieselben der zunächst zwar nicht formulirten, aber doch allbeherrschenden

1) Gegen J. Schwane, *Dogmengesch. der mittleren Zeit* (Freib. i. Br. 1882) S. 497. 2) *Sententiarum libri quatuor* Migne, Bd. 192.

3) *Summa theol.* pars. III, quaest. VIII, art. III (Parmae 1852 ff., Bd. XI, S. 164): *Infideles autem nullo modo sunt membra ecclesiae, quae est corpus Christi sed multi sunt etiam fideles, in quibus invenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.*

Idee der sichtbaren römischen Heilsanstalt erlagen. Unsere Alten hatten darum schwerlich Recht aus vereinzelter Äusserung katholischer Lehrer den Consensus derselben mit ihrer eigenen Theorie der unsichtbaren Kirche abzuleiten ¹⁾).

§. 9. Nicht orthodoxe Lehrer, Häretiker.

Die Nachwirkungen des augustinischen Gedankens von der Kirche als der Gemeinde der Heiligen bewärten sich nicht als stark genug um die andere Gedankenreihe von der Kirche als dem hierarchisch regierten Gottesstaat zu durchbrechen. Aber auch die Bestrebungen solcher Männer und Kreise, die dem orthodoxen Kirchentum ferner standen, haben nicht vermocht den Bann der katholischen Kirchenidee aufzuheben. Solche Opposition geht aus von den Häretikern. Aber indem sie der römischen Kirche und ihrem Tun jede Heilsbedeutung absprachen und eine solche lediglich auf den engen Kreis ihrer eigenen Gemeinschaft übertrugen, verfielen sie, ähnlich wie einst die Donatisten, in den gleichen Irrtum wie der bekämpfte Gegner. Auch ihnen war ein Gemeinwesen in seiner specifisch menschlich concreten Ausgestaltung, alleinige Stätte des Heils. Und dem gegenüber hatte dann freilich der Katholik das Recht auf das Alter und den Umfang der *ecclesia catholica* als genügendes Moment der Widerlegung zu verweisen.

Denker des späteren Mittelalters, die sog. Vorreformatoren sind hier gemeint, haben wol angesichts der Verderbnis der officiellen Kirche dieselbe als Gemeinde des Antichrists bezeichnet. Sie zogen sich zurück auf ein Gedankending, den Bund der wahrhaft frommen Seelen oder aber die Anzal der Prädestinirten. Dieses sei die ware Kirche. Allein die römische Kirche war eine historische Macht und in ihr war faktisch das Heil Gottes vorhanden. Das verkannten jene Idealisten. Ihre Spekulationen konnten das römische System nicht erschüttern. Das war erst dann möglich, als ein neuer Begriff von der Kirche aufgestellt wurde, der alles was die römische Kirche an Heilsgrundlagen besessen hatte, in sich befasste und wiederum deshalb alles, was dort Menschenwerk und Zusatz war, principiell ausschliessen konnte. Was es um das gottmenschliche Wesen der Kirche sei, hat die Reformation gezeigt, aber sie hat auch theoretisch wie praktisch erwiesen, dass dieses Wesens jeweilige historische Er-

1) Vgl. z. B. J. Gerhard, *Confessio cathol.* (Francof. ad M. 1679) p. 718.

scheinung etwas dem Wechsel der Zeiten und Sitten Unterworfenen sei. Nun erst, einem Begriff gegenüber, der das, was auch dem frommen Katholiken wesentliches Heilmittel war, sich prinzipiell sicherte, war die katholische Kirche genötigt einen eigenen Begriff von der Kirche aufzustellen. Die ältere katholische Dogmatik hatte, wie wir sahen, keine Lehre von der Kirche. Eck's Loci aber beginnen mit derselben. Das Dogma von der Kirche ist das beherrschende in dem Entwicklungsgang der vortridentinischen Theologie¹⁾. Nun ward Schritt für Schritt die katholische Theologie zu der bewussten Identificirung des Wesens und der Erscheinung der Kirche, zu der Dogmatisirung von schlecht Menschlichem, wie sie ihre consequente Ausprägung durch das Vaticanum in unseren Tagen gefunden hat, getrieben. Die dogmatischen Wurzeln dieser Differenz, welche die Reformation wie von der katholischen so der vorreformatorischen Ekklesiologie scheidet, bloss zu legen, ist hier der Ort nicht. Es erübrigt nunmehr das oben Behauptete durch einige Beispiele zu erhärten.

Obschon die römische Kirche vor der Reformation kein Dogma de ecclesia besass, so hat sie doch mit bewunderungswürdigem Instinkt sowol jeden direkten als jeden sich als Consequenz ergebenden Widerspruch gegen ihre Grundlage herausgehört.

Der Eifer, mit dem gegen den Prädestinarianismus eines Gottschalk eingeschritten wurde, dürfte sich nicht zum Letzten daraus erklären, dass man die Consequenzen desselben für die Lehre von den Sakramenten wie von der Kirche erkannte und scharf hervorhob²⁾.

Ebenso sind eschatologisch schwärmerische Theoreme von einer erst zukünftigen waren Kirche des Geistes, in der das die alt- und neutestamentliche Offenbarung überbietende Evangelium aeternum

1) Vgl. die Darstellung von Lämmer, die vortridentinisch katholische Theologie (Berl. 1858) S. 73—98.

2) Vgl. den interessanten Brief des Bischofs Amolo von Lyon an Gottschalk, wo als des letzteren Theorie hingestellt wird, dass Reprobirte niemals wirklich an der Sakramentsgabe Theil haben oder zur Kirche gehören könnten, in der Bibliotheca maxima, tom. XIV, pag. 333, col. 2 und bes. p. 334, col. 1: Sed in illa regula intelligendarum scripturarum de corpore Christi vero et simulato, unde tu hunc errorem velut confirmare niteris, veraciter nosse debes simulationem denotari vitae et morum, non quod absit, divinarum mysteriorum et sacramentorum; und weiter . . . ut illos, qui ex numero fidelium pereunt, . . . , ffirmet, Christo et ecclesiae non incorporatos, s. auch v. Norden, Hinkmar von Rheims (Bonn 1863) S. 63 und bes. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters (Wien 1873 f.) I, S. 225. 229. 230. 237 ff.

herrschen würde, wie sie von Joachim von Floris und seinen Anhängern vorgetragen wurden ¹⁾, von den Zeitgenossen in ihren Konsequenzen für unser Dogma durchschaut und daher abgewiesen worden ²⁾.

Es liegt ausserhalb des Kreises unserer Aufgabe vereinzelter Äusserungen, die auf den Gang unseres Dogmas von keinem geschichtlichen Einfluss gewesen sind, nachzugehen. Bedeutsam wäre da besonders jene Stelle, wo Claudius von Turin scharf zwischen einem doppelten Begriff der Kirche unterscheidet ³⁾. Auch bei Berengar von Tours ist Ähnliches zu lesen ⁴⁾. Es liegt auch hier nur ein Rückgang auf augustinische Gedanken vor.

Wir werfen, ehe wir der sog. Vorreformatoren gedenken, einen Blick auf die Formulirungen, welche die Ketzer ihrem Begriff von der Kirche gegeben haben.

Da bestätigt es sich, dass sie sich immer wieder auf der Linie des donatistischen Widerspruchs gegen die Kirche bewegen.

So wird den Katharern vorgeworfen, sie verachteten die römische Kirche mit all ihren Ordnungen und Wirkungen, weil nach ihrer Ansicht nur bei ihnen es Rettung gebe ⁵⁾. Der Widerspruch derselben gegen die Sakramente der römischen Kirche wie deren Ersetzung sind bekannt. Wie Augustin den donatistischen Kirchenbegriff immer wieder mit der Nichtachtung der Taufe in Verbindung bringt, sind auch die katholischen Polemiker jener Zeit sich dieses Zusammenhanges wol bewusst gewesen ⁶⁾. Scharfer Widerspruch gegen die äussere

1) Vgl. in dem Introductorius (bei Chr. U. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1845—50, Bd. III, S. 167): *Quod ecclesia nondum peperit neque pariet filios ante finem regni temporalis et per hoc datur intelligi ibidem, quod religio christiana, quae jam multos peperit vocatos ad fidem Christi, non est ecclesia.*

2) Belege bei Reuter, Gesch. d. Aufkl. II, S. 367, vgl. S. 204 f.

3) Bibl. max. XIV, p. 142 col. 2. *dupliciter ecclesiam posse dici, et eam, quae non habeat maculam aut rugam et vere corpus Christi sit, et eam, quae in Christi nomine absque plenis perfectisque virtutibus congregetur.*

4) Vgl. Neander K. Gesch. VI, S. 322. 335. .

5) Reinerus, c. Waldens. c. 6 (in Bibl. max. XXV, p. 272 col. 1.): *Ecclesiam Romanam dicunt meretricem. Unde Domino Papae et omnibus episcopis, sacerdotibus et clericis catholicis contradicunt dicentes se ecclesiam Dei et illos mundi seductores. cf. ibid. pag. 267 col. 2 quod nemo possit salvus fieri nisi per eos.*

6) Reinerus l. c. pag. 257, 2: *De baptismo enim dicunt, quod nihil valeat nisi quantum valeant merita baptizantis. Parvulis vero non prodest nisi fuerint perfecti in secta illa. Item docent, quod Judaeus possit servari in secta sua sine baptismo.*

Kirche mit ihren Bräuchen und Sakramenten wird uns auch von den Albigensern ¹⁾, den Petrobrusianern ²⁾, den Anhängern des Niederländers Tanchelm ³⁾, den Brüdern des vollen Geistes, die mit den Tertiariern vereint auf die Herstellung einer neuen *ecclesia spiritualis* warteten ⁴⁾, u. A. berichtet. Überall aber greift der Widerspruch hier über seine berechtigten Schranken hinaus, verwirft mit dem römischen Kirchentum auch die Sakramente und setzt das eigene Gemeinwesen schliesslich als allein Heil vermittelnd ein.

Es sind ganz dieselben Gedanken, die später im Reformationszeitalter an den Wiedertäufern Vertreter fanden ⁵⁾. Die Schärfe des Widerspruchs Luthers wie Melanchthons wider diese Kirche des Geistes, die im Fleische zu Grunde gieng, stellt den Abstand, welcher den lutherischen Kirchenbegriff von dem gekennzeichneten scheidet, fest.

§. 10. Die Vorreformatoren: Johann von Wesel, Joh. Wessel.

Gedanken Augustins sind es, die wir auch bei diesen Männern gegen den Druck des katholischen Systems sich richten sehen. Aber ihr Kirchenbegriff bleibt ein schwankender, der inneren Begründung entbehrender, weil ihnen die positiven Voraussetzungen zu einer Neugestaltung desselben abgehen.

Johann von Wesel will die *ecclesia universalis* unterscheiden sehen von der *ecclesia Christi*. Von letzterer allein könne gesagt werden, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden ⁶⁾, wie ein Teil sei sie in der *ecclesia universalis* vorhanden ⁷⁾. Das klingt wirklich nach Gedanken der Augustana. Doch darf nicht übersehen werden ⁸⁾, dass die vorliegende Unterscheidung zu keinem einheitlichen Kirchenbegriff führt. Einmal ist die Einheit der Kirche durch die Ausbreitung des gleichen

1) Vgl. Belege bei Hahn, a. a. O., I, S. 159.

2) Bibl. max. XXII, pag. 1048, col. 2: quod nomen ecclesiae non structuram parietum sed congregationem fidelium signaret, vgl. Hahn a. a. O. I, S. 414 ff.

3) Belege bei Hahn I. S. 461.

4) Vgl. Hahn, a. a. O. II, S. 450—454.

5) Vgl. z. B. die Darstellung bei Zwingli WW. III, S. 357 f.

6) Joh. de Vesalia disputat. adv. indulgentias c. 53 in Walch monumenta medii aevi (Gott. 1757) vol. II, fasc. I, pag. 113 seqq) „ . . . in ecclesia universali continetur eccl. Christi fundata super petram et haec ecclesia Christi est sancta et immaculata sine ruga et macula.“

7) Ibid. . . . propter illam Christi ecclesiam, quae est pars ecclesiae universalis . . .

8) Gegen H. Schmid, PRE¹ Bd. XVII, S. 728.

Seeberg, Begriff der Kirche. I.

Glaubens und dann wieder durch persönliche Heiligkeit ¹⁾ bedingt. Die Gläubigen d. h. die „Gesammtheit aller Getauften ²⁾“ und die Heiligen stehen neben einander. Das begriffliche Band, das sie einen sollte, fehlt. Dort ist die Einheit durch ein äusseres Sein, hier durch ein von demselben unabhängiges ethisches Tun hergestellt.

Nicht anders kommt die Sache bei Johann Wessel zu stehen. Durch die ganze Reihe interessanter Aufsätze, die uns in der *Farrago* vorliegen, zieht sich die schärfste Polemik gegen Papst und Hierarchie. Dieselbe wird durchaus unter die Kritik der Gläubigen und Weisen gestellt ³⁾. Ja, wir begegnen sogar dem sehr auffälligen Gedanken, dass, da die kirchliche Gewalt nur auf einem freien Vertrage beruhe, die christliche Gemeinschaft sich selbst ihre Vorsteher wählen und sie eventuell auch solle absetzen können ⁴⁾. Im Gegensatz zu diesem äusseren Gemeinwesen steht die *communio sanctorum*, zusammengehalten durch den gleichen Glauben, die nämliche Hoffnung und Liebe ⁵⁾. Hier sind die warhaft Weisen zu finden. Auf dieser innerlichen Vereinigung der Glieder und nicht etwa auf der Einheit der Hierarchie und der Concilien beruht die Einheit der Kirche ⁶⁾. Gott allein bewirkt die Zugehörigkeit zu ihr, auch ein Papst vermag daher nicht durch Exkommunikation von ihr zu trennen ⁷⁾. Nicht die

1) c. 52: Videtur itaque quod eccl. catholica sive universalis sit multitudo omnium habentium fidem Jesu, quod sit Deus et homo. Et vocatur universalis, quia in omnem terram et in fines orbis terrae venit praedicatio Christi, aber andererseits quum dicitur ecclesia sanctorum, unitas sanctitatis facit ecclesiam unam.

2) Vgl. das Citat aus Wessel's *Paradoxa* bei Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation* (Hmbg. 1841 f) Bd. I, S. 330 s. auch oben S. 59.

3) *Farrago rerum theologic. uberrima* (mit einem Vorwort Luthers, Basileae 1523) z. B. fol. 32. 33 a. 34 b. 35 b. 37 a. 35 a. 39 a. 40 a. 41 a. 43 a.

4) Fol. 33 b: Omnis enim ecclesiae potestas inter medicum et aegrotum est compacta, id est, pacto duorum constans; fol. 41 a: Deberent ergo semper dejici a dignitate, quando indigni essent praesidentia Oportet enim parere meliori et hunc debet electio conjectare, a quo quantum electio deficit, pro tanto ei non est obediendum. Derselbe Grundsatz wird übrigens auch auf die weltliche Obrigkeit angewandt. Ähnlich schon Thomas, vgl. Ritschl, a. a. O. S. 77. 5) Fol. 67 b.

6) Fol. 50 ab, cf. 42 a: plus igitur consensu sapientium ecclesia in unitate quam praelatorum regimine continetur.

7) Fol. 69 a: De vera communione sanctorum, a qua nullus excommunicare, nullus participem facere potest, nisi solus Deus, ad quam obligatur omnis homo, quantumlibet excommunicatus. 47 a: Non enim reconciliatus Deo per gratiam sacramentalem et caritatem plus ei reconciliatur

Kirche mit ihren Sakramenten nimmt in diese Gemeinschaft auf, sondern das geschieht durch ein Binden und Lösen, das lediglich den Heiligen zusteht, sowie durch die Eingliederung in ihre Liebesgemeinschaft¹⁾. Das Mass der Liebe bestimmt daher die Intensität der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft²⁾. Ja an der zuletzt angezogenen Stelle wird ihr eine Ausdehnung zugeschrieben, nach der es scheinen könnte, dass sie nicht nur die ungerecht Exkommunicirten, sondern überhaupt alle vernünftigen Menschen, die sich selbst Gesetz sind, umfasse³⁾. Ganz wie bei Augustin wird diese Teilname als eine innerliche der äusseren Verbindung mit der Kirche entgegengestellt, nur diese, nicht jene kann durch die Exkommunikation aufgehoben werden⁴⁾, nur diese und nicht jene kann durch das Handeln der Kirche hergestellt werden⁵⁾. So werden auch hier die sichtbaren Gnadenmittel der Kirche um ihren Wert gebracht⁶⁾, damit wird aber wieder jene Spaltung des Kirchenbegriffes in eine äusserlich verfasste Kirche und in eine unsicht-

arbitrio aut aestimatione papae, vel excommunicatione papae magis alienatur a Deo cf. 69 b.

1) Fol. 48 b: Nec sunt ulla sacramenta divinitus ad hoc data quibus solis efficaciter impius convertatur, sed bene quibus conversus adjuvetur. Unde secundum ordinem diligendo primo unitur Deo, quia deinde filiis Dei frater efficitur et eorum communitati restituitur. Unde in hac solutione aequaliter per omnes filios Dei in fraternitatem accipitur. cf fol. 44 b: Et solvere et ligare dicit similitudine caritatis in consortium recipere vel dissimilitudine a consortio excludere. Et quia sic in consortium similitudinis recipere, pietatis magis est quam auctoritatis, quisque sanctorum nullo sexu vel conditione prohibetur ligare et solvere.

2) Fol. 69 b: In hac filiorum Dei communione participantior est qui caritate paterna in Deum et per hoc fraterna major.

3) Omnes homines a principio inspiratae animae rationalis usque in mortem viatores sunt, et communicant omnes una communi facultate lucis lucentis in tenebris. Sed quia viatorum quidam odiunt lucem obturant aurem suam ne audiant verba legis, depravant vias suas ne faciant legem. Ideo est alia germanior communicatio viatorum ambulantium in viis domini audientium quid in eis loquatur divina sapientia et qui legem non habentes naturaliter ea quae legis Dei sunt, faciant, ipsi sibi lex sunt, ostendentes opus legis scriptum in cordibus suis. Hi omnes potestatem habent filii Dei fieri et esse. Unde horum communio fraterna germanitas est in Deo.

4) Fol. 51 a: Excommunicationes sunt segregationes a corporali conjunctu et communione. Nam a spirituali participatione timentium et amantium Deum, nullus rejicere potest nisi solus Deus. 5) Fol. 58 a.

6) Vgl. die ganz an Zwingli erinnernde Sakramentslehre fol. 27 b und dazu Ullmann a. a. O. II, S. 561 ff.

bare Gemeinde der Frommen eingeführt. Und mag dieser Zwiespalt durch Anwendung des Gleichnisses vom Weizen und Unkraut¹⁾ auch verdeckt werden, es bleibt bei dem Unterschiede zweier einander disparater Gemeinschaften. Jener wird man durch die Gnadenmittel, dieser durch die Gemeinschaft frommen Lebens mit den frommen und weisen Christen teilhaft. Die historische Kirche wird mit Bewusstsein zurückgestellt. Das kennzeichnet trotz sonstiger Übereinstimmung den Gegensatz zu Augustin. Mit Recht hat man den Unterschied des Kirchenbegriffes Wessel's von dem reformatorischen in der Gleichgiltigkeit gegen die Sakramente wurzeln lassen²⁾.

Damit sind wir bis an die Schwelle des Reformationszeitalters geführt. Der augustinische Gedanke, dass die Kirche wesentlich die Gemeinde der Heiligen sei, ist wieder aufgelebt, nicht one dass die Mängel desselben hier schärfer und klarer hervortreten. Aber auch die andere augustinische Idee, dass die Menschheit Gottes nur aus den Prädestinirten bestehe, ist, wie einst Gottschalk es versucht zu haben scheint, in jenen Tagen auf den Begriff der Kirche angewandt worden.

Den Gedanken Wiclif's und Hus', der beiden einflussreichsten unter den Vorreformatoren, haben wir uns nunmehr zu widmen.

§. 11. Wiclif und Hus.

Augustins Interesse an der Lehre von der prädestinationischen Gnade ist wesentlich anthropologisch motivirt. Dass der Mensch von sich aus schlechterdings nichts wirken könne, was ihn des Heiles würdig mache, wollte er durch jene Theorie sichern. Darum konnte dieselbe auch auf dem einen oder andern Punkt seines Systems, wie etwa bei der Lehre von der Kirche zurücktreten. Wiclif hat zwar seine Lehre von der Prädestination in bewusstem Anschluss an Augustin entworfen³⁾, aber dennoch ist ihre Stelle in seinem System eine andere. Gott und seine absolute Kausalitätsstellung zur Welt⁴⁾, das dominium divinum⁵⁾, das sind die Gedanken, die den beherrschenden Mittelpunkt in dem Gedankenkreise des genialen Britten bilden. So steht auch sein Begriff von der Kirche vollkommen unter dem Einfluss jener Idee.

1) Fol. 100 b.

2) H. Schmid, PRE¹ XVII, S. 754.

3) Vgl. Näheres bei Lechler, Joh. v. Wiclif und die Vorgesch. der Reformat. (Lpz. 1873) Bd. I, S. 553.

4) Lechler a. a. O. I, S. 547.

5) Lechler I, 498 ff. 501. 502. 547.

Alle diejenigen, welche gerettet werden sollen, sind die Kirche ¹⁾ und nur diese, d. h. die Prädestinirten sind Glieder der Kirche ²⁾. Nicht nur gegenwärtig Lebende, sondern auch der Vergangenheit (und seien es als kleine Kinder Gestorbene ³⁾ und der Zukunft Angehörige ⁴⁾, nicht bloss die Gläubigen und Frommen, sondern auch die Häretiker und Gottlosen ⁵⁾, sie alle bilden — wenn sie eben prädestinirt sind — die eine Kirche. So ist ein Judas nie, ob er schon zeitweilig in der Gnade gestanden haben mag, Glied der Kirche gewesen, während Paulus, auch damals als er sie verfolgte, allezeit zu ihr gehörte ⁶⁾. Ja über die Grenzen der Menschenwelt hinaus, soweit als der Machtwille Gottes sich erstreckt, reicht diese Kirche. Auch die guten Engel gehören zu ihr ⁷⁾. Und so wenig ist ihr Begriff an die Menschheit gebunden, dass es vielmehr scheint, dass die Prädestinirten unter den Menschen, die durch den Fall in der Engelwelt entstandene Lücke ausfüllen sollen ⁸⁾. Die Himmel und Erde umspannende Vorausbestimmung des göttlichen

1) On eight things by which simple man are destrayed, s. bei Vaughan the life and opinions of John de Wycliffe (London 1831) vol. II, pag. 279: „all who shall be saved in the bliss of heaven, are members of holy church and no moren.“

2) Supplem. trialogi c. 2 (ed. Lechler, Oxonii 1869, pag. 415): Quod nullum est membrum sanctae matris ecclesiae nisi persona praedestinata.

3) De contrarietate duorum dominor. c. 6, Buddensieg, Joh. Wiclifs lat. Streitschriften (Lpz. 1883) pag. 707.

4) Hierauf beruht die so häufige Einteilung in ecclesia militans, dormiens, triumphans. s. z. B. Trial. I. IV, c. 22 (ed. Lechler, p. 325): Militans est corpus praedestinatorum, dum hic viat ad patriam, ecclesia dormiens est praedestinati in purgatorio patientes et ecclesia triumphans est beati in patria quiescentes.

5) De eccl. c. 17: sumitur ecclesia pro convocatione praedestinatorum sive sint in gratia secundum praesentem justitiam sive non. Vgl. die folgende Anmerkung. Meine Kenntniss der eben citirten Schrift verdanke ich den reichen Auszügen aus ihr, die Loserth aus dem Cod. Pal. Vind. 3929 in seinem Buch Hus und Wiclif, Prag u. Lpz. 1884, gegeben hat. Dasselbst S. 182 cf. Trial. III, 6 (p. 150).

6) De fide cath. (citirt aus einem Prager Cod. bei Loserth, S. 234 f): . . . sicut Paulus fuit simul blasphemus et de sancta ecclesia et cum hoc fidelis atque in gratia, sic Scarioth fuit simul in gratia secundum praesentem justitiam et nunquam de sancta matre ecclesia.

7) Trial. IV, 22 (p. 325): Nec est inconueniens sed consonum, quod beati angeli sunt pars ecclesiae. Cf. de Chr. et suo advers. Antichr. c. 3. 4 (Buddensieg, Streitschriften, S. 658. 662).

8) Trial. III, c. 28 (p. 229) und vgl. de nov. praevaric. mand. c. 3 (Buddensieg, p. 123).

Willens ¹⁾ und andererseits die Liebe ²⁾, welche die Glieder des mystischen Leibes der Prädestination durch alle Zeiten und Räume hin aneinanderfesselt, das sind die Klammern, durch welche die Menge der Prädestinirten zur Einheit einer Kirche zusammengehalten werden soll.

Fragt man nun, wer prädestinirt sei, so gibt es darauf keine direkte Antwort. Nur Gott ist es bekannt, und nicht einmal von sich selber vermag Jemand auszusagen, ob er prädestinirt sei ³⁾. Im Leben aber muss man annehmen, dass alle die rechtschaffen leben, mit uns unter die Erwählten gehören ⁴⁾. Auf dieses Argument wird viel Gewicht gelegt und Prälaten und Mönche werden auf dasselbe hin als nicht zu der wahren Kirche gehörend angesehen ⁵⁾. Man sieht, wie die spekulative Tendenz zu Gunsten gewisser praktischer Voraussetzungen hintangesetzt wird: Die Summe der Prädestinirten ist die Kirche, Niemand weiss um das Prädestinirtsein eines Menschen, in der Praxis aber hält man die tugendhaft Lebenden für prädestinirt und für die rechte Kirche.

Wiclif hat aber nicht übersehen, dass der Begriff Kirche auch in anderem als dem von ihm proponirten Sinn im Gebrauch steht. Eine dreifache Verwendung desselben unterscheidet er. Einmal ist Kirche die Versammlung derer, die bloss eine gegenwärtige Gerechtigkeit haben, sie gehören nicht zu der einen katholischen Kirche ⁶⁾. Zum andern bezeichne man sowol die praedestinati

1) De eccl. c. 1 (Loserth S. 165) sic eo ipso eccl. universalis vel catholica continet in se omnes praedestinos, non est possibile, quod sit nisi una universalis ecclesia. Cf. de Christo et de Antichr. c. 4 (Buddensieg, p. 662): sed verius est praedestinatio, secundum quam [in] Deo ecclesia est unita.

2) Ibid. (Loserth S. 163): haec (i. e. eccl. in caelis) in sanctis angelis beata persistit et suae parti peregrinanti, sicut oportet, opitulatur, quia utraque una erit consortio aeternitatis et nunc est una vinculo caritatis.

3) De eccl. c. 3 (Loserth S. 175): . . . nimis magna foret praesumptio quenquam sine formidine vel revelatione asserere, quod sit membrum illius ecclesiae vgl. Lechler a. a. O. I, S. 552.

4) Trialog IV, 22 (Lechler p. 325): reputare tamen debemus recte nobiscum viventes esse filios sanctae matris ecclesiae, et contrarie viventes esse filios synagogae Satanae.

5) Vgl. z. B. suppl. trial. c. 4 (Lechler p. 423 ff.), c. 7 (p. 439 ff.), c. 8 (p. 447): Si igitur istae duae extremitates ecclesiae malignantium, papa et fratres, fuerint emendatae, tunc foret facilius medios errores corrigere.

6) De eccl. c. 17 (Loserth S. 181): Aliqua enim est convocatio fidelium secundum quid vel ad tempus vel unde secundum praesentem justitiam et taliter sunt praesciti de ecclesia pro tempore, quo sunt in gratia. Illa autem ecclesia non est corpus Christi nec ecclesia sancta catholica pars ejus.

wie die *praesciti* als Kirche¹⁾. Und endlich ist Kirche die Versammlung der Prädestinirten, stehen sie nun in der Gegenwart im Glauben oder nicht. Und in diesem, aber nur in diesem letzten Sinn ist die Kirche *articulus fidei*²⁾. Man sieht, dass bei dieser Einteilung wesentlich nur Prädestinirte die Kirche bilden. Daher hat man behauptet, dass Diejenigen, welche nicht selig werden, nach Wiclif überhaupt nicht Kirche sind³⁾, während andererseits die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche⁴⁾ oder der augustinische Begriff des *corpus verum et simulatum*⁵⁾ bei ihm gefunden worden ist. Diese Streitfrage scheint uns durch die vorhergehenden Bemerkungen erledigt zu sein. So oft Wiclif auf das, was die Kirche ihrem Wesen nach ist, reflektirt, so deckt sie sich mit der Summe der Prädestinirten. In diesem Sinne hat nie ein *praescitus* zur Kirche gehört⁶⁾. Andererseits aber gibt unser Schriftsteller auch einer praktischen Auffassung Raum. Dann sieht er sich genötigt ein Sein in *ecclesia* von jenem Sein der *ecclesia* zu unterscheiden, indem er dabei das Bild vom Unkraut und Weizen heranzieht⁷⁾, oder er stellt die, welche nur dem Namen nach zur Kirche gehören, denen, die faktisch von der Kirche sind, entgegen⁸⁾, ja er zählt ausdrücklich *praesciti* der *ecclesia militans* bei⁹⁾.

1) Ibid. secundo sumitur eccl. mixtim pro praedestinatiis et praescitis, dum sunt in gratia secundum praesentem justitiam. Et ista ecclesia communicat in parte sed non in toto cum ecclesia sancta Dei. Et ista eccl. vocatur mixtim granum et palea, frumentum et zizania. . .

2) Ibid. (Loserth S. 182): Sed tertio modo sumitur ecclesia pro convocatione praedestinatorum sive sint in gratia secundum praesentem justitiam sive non. Et isto modo eccl. est articulus fidei, de quo loquitur apostolus Eph. 5.

3) Vgl Todd: three treatises by J. Wyklyffe (Dublin 1851) p. 158 ff.

4) Lewald, die theol. Doktrin des Joh. Wykliffe in Ztschr. f. hist. Theol. 1847, S. 637.

5) Vaughan: l. c. vol. II, p. 280.

6) Vgl. Select works (ed Arnold) I, p. 50: There ben here two manere of chirche, holy chirche or chirche of God, that on no manere may be dampned and the cherche of the fend, that for a time is good, and lastith not; and this was nevere holy chirche ne part therof.

7) De eccl. (Loserth 170) vgl. Loserth 165,

8) Ibid. (Loserth S. 170): Quidam autem sunt in ecclesia nomine et re ut obedientes catholici, quidam nec re nec nomine ut pagani, quidam nomine tantum ut praesciti hypocritae. Et quidam re, licet videantur nomine esse foris ut praedestinati, quos antichristi satrapae videntur in facie ecclesiae condemnare.

9) In einer Predigt (citirt bei Lechler I, S. 550, Anm.): Et impleverunt (sc. apostoli) ecclesiam militantem de praedestinatiis et praescitis.

Zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche hat Wiclif also unterschieden. Es ist eine bedeutungsvolle Erkenntnis, dass er die Kirche wesentlich als Glaubensgegenstand gefasst sehen will, so dass also das, was ihr Wesen ausmacht, nicht anders als im Glauben wird erkannt werden können. Dieser Gedanke ist durch Hus' Vermittelung für die reformatorische Ansicht von der Kirche belangreich geworden. Dass Wiclif aber das in Rede stehende Problem klar gestellt hat, wird schwerlich Jemand behaupten¹⁾. Oder was hätten die durch alle Zeiten und Räume hin zerstreuten Prädestinirten gemein mit der Menge Derer, die als Glieder der Kirche geschaut werden? Jene Versammlung der Prädestinirten ist ein blosses Idealding, das ausser Beziehung zu den Realitäten christlichen Glaubens und Lebens steht. Auch hier werden gegenüber dem alles lämenden Prädestinationsgedanken die Gnadenmittel²⁾ ihres gottgeordneten Heilswertes beraubt, sie sinken herab zu inhaltsleeren Symbolen. Die selig werden bedürfen ihrer nicht, den Übrigen sind sie nutzlos³⁾.

„Die Flammen, welche am sechsten Juli 1415 mit mächtiger Lohe aus dem Holzstoss zu Constanx hervorschlugen, zeigten der Nachwelt die Gestalt des Hus' in hellerer Beleuchtung als die seines englischen Kollegen. Nur tief im Hintergrunde gewarte man seitdem den Schatten des Mannes, für dessen Lehre Hus den

1) Vgl. auch Lechler a. a. O. I, S. 551.

2) Lechler I, S. 639. 641.

3) Es verdient angemerkt zu werden, dass in Buddensieg's neuester Ausgabe Wicl. Schriften sich der Ausdruck *ecclesia visibilis* findet (de Chr. et s. adv. Antichr. c. 3 init. l. c. p. 658). Die Lesung ist durch Hss. verschiedener Sippe bezeugt, nur eine sonst nicht zuverlässige Hs. liest *universalis*, was offenbar Korrektur ist. Trotz dessen glaube ich kaum, dass man sich mit der Lesung *visibilis* wird zufrieden geben können. Wie soll Wiclif dazu kommen die Aussage des Apostels Eph. 1, 22—23, um die es sich handelt, einer als sichtbar bezeichneten Kirche beizulegen, besonders da er gleich darauf von den Engeln als Gliedern derselben redet? Im vorhergehenden c. 2 ist gegen diejenigen polemisiert worden, welche die Kirche in vier *sectae* oder *partes* zerteilen, während sie doch die *unica secta* oder die *individua secta Christi* ist. Wenn nun c. 3 mit dem Widerspruch der Gegner beginnt, so dürfte doch zu lesen sein: *contra hoc, quod dicit apostolus Eph. primo, quod indivisibilis ecclesia est unum corpus*. So erklärt sich auch die gegnerische Einrede, jeder Körper sei doch ein *continuum* u. s. w. Die Ausdrucksweise *ecclesia visibilis* setzt den entsprechenden Gegensatz voraus. So lange derselbe aus nun hoffentlich rasch folgenden Wiclifpublikationen sich nicht wird haben belegen lassen, glaube ich an meiner Conjekture festhalten zu müssen.

Scheiterhaufen bestiegen — Joh. v. Wiclif¹⁾.“ Und dennoch ist Hus wie in allen seinen Anschauungen, so besonders in seiner Lehre von der Kirche nicht nur den Ideen nach, sondern, durch Seiten, selbst dem Wortlaut nach in einem Mass von Wiclif abhängig, dass das Urteil, welches der eben citirte Forscher nach sorgfältiger Parallelisirung fällt, gerechtfertigt erscheint, dass nämlich „Husens Traktat von der Kirche ein matter Abklatsch“ der gleichnamigen Wiclif'schen Arbeit und „von seiner ersten bis zur letzten Zeile Eigentum des englischen Reformators“ sei²⁾. Was bei Wiclif in dem grossartigen Zusammenhang einer festen Weltanschauung auftritt, erscheint bei Hus als Resultat unselbständiger Compilation³⁾. So ist auch, wie die Protokolle ausweisen, Hus auf dem Costnitzer Concil lediglich als Anhänger der Lehre Wiclifs verurteilt worden⁴⁾.

Aber gerade diese Mängel dürften es mit erklären, dass die Reformatoren sich zunächst bequem an Husens nicht so klar ausgesprochenen Begriff von der Kirche halten konnten. Und so ist dieses Verhältnis an seinem Teil ein Beweis für die Tatsache einer sociaethischen Weltbetrachtung, dass nicht die individuelle Tiefe und Schärfe eines Gedankens seinen historischen Wert konstituiert, sondern dass auch Gedanken erst dann in Wirksamkeit treten, wenn ihre „Zeit erfüllet“ ist.

Hus hat seine Ekklesiologie niedergelegt in seinem *Tractatus de ecclesia*.

Die Kirche ist die Gesamtheit aller Prädestinirten, die sich durch alle Zeiten erstreckt⁵⁾ und auch die Engel umfasst⁶⁾. Der prädestinirende Gotteswille allein begründet die Existenz dieser Menschengruppe. An kein irdisches Mittel ist er gebunden, daher gehören zu der Kirche auch Juden und Heiden, wenn sie

1) Loserth, Hus und Wiclif, S. 156—157.

2) Loserth S. 186.

3) Vgl. schon Lechler a. a. O. II, S. 267. 264 f. 245.

4) Vgl. v. d. Hardt, Constantiense concil. vol. IV, col. 407 sq. 325. 435 al.

5) Joannis Hus et Hieronymi Pragensis hist. et monumenta (Noribergae 1558) de eccl. c. 1. (vol. I, fol. 196 b): Ecclesia autem sancta catholica, i. e. universalis est omnium praedestinatorum universitas, quae est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri. Vgl. die bekannte Dreiteilung Wiclifs in eccl. militans, triumphans dormiens, bei Hus c. 2 (fol. 198 a).

6) Ib. fol. 197 a: haec in sanctis angelis beata persistit (wörtlich aus Wiclif, s. Loserth, S. 163).

prädestinirt sind ¹⁾. Die Einheit dieser Kirche wird vermittelt durch die göttliche Prädestination ²⁾, sowie durch den Glauben und den tugendhaften Lebenswandel der Prädestinirten ³⁾. Diese also geeinte universitas praedestinatorum ist das corpus mysticum Christi ⁴⁾, sie ist nicht an die zeiträumlich bedingte Verwirklichung der Kirche gebunden, da sie von uralten besteht und von jeher Christus vermöge der ewigen Prädestination der sponsus ecclesiae war ⁵⁾. Diese Einheit der Kirche kommt aber nicht zur Perception, da weder in Betreff der eigenen noch der Prädestination eines Andern Jemand ein sicheres Merkmal hat. Nur so aber, so behauptet auch Hus, könne nach Hebr. 11, 1 die Kirche Glaubensgegenstand sein ⁶⁾, indem man sie sinnlich nicht wahrnehmen könne. Hiemit ist eigentlich der Gedanke von der Unsichtbarkeit der Kirche bereits ausgesprochen, obgleich die betreffende Formel bisher weder für Wiclif noch Hus nachgewiesen worden ist. Eine für Gott in der Idee seiende Realität, zu deren Anung uns zwar menschlicher Glaube und menschliche Tugend bringen, die aber ihrem Wesen nach geglaubt sein will, ist Hus, wie vor ihm Wiclif, die Kirche. Wie dieser, so hat auch Hus sich auf Augustin berufen ⁷⁾. Unsere Darstellung der Lehre Augustins hat gezeigt, inwieweit das berechtigt war.

Was die Ausgleichung dieser Theorie mit der empirisch vorhandenen Kirche anlangt, so ist Hus auch hier getreulich der Ban Wiclifs gefolgt.

Das Sein des Einzelnen im Verhältniß zur Kirche wird unter-

1) c. 5, fol. 201 a: Aliqui sunt in ecclesia secundum praedestinationem tantum ut parvuli christianorum non baptisati et pagani, Judaei, futuri Christiani.

2) c. 2, fol. 198 b: Unitas autem ecclesiae catholicae consistit in unitate praedestinationis, quum singula ejus membra sunt unum praedestinatione et in unitate beatitudinis.

3) Ibid.: In praesenti autem ejus unitas consistit in unitate fidei et virtutum et in unitate caritatis.

4) C. 1. fol. 197 b.

5) C. 2, fol. 198 a: fuit autem in primo instanti mundi Christus sponsus ecclesiae praedestinatione.

6) C. 5, fol. 204 b: Nec murmure fidelis sed congaudeat quod sancta mater eccl. sit sibi tantum incognita hic in via, quia super isto stat meritum fidei christianae, nam secundum apostolum Ebr. 11, fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium hoc est non sensibiliter nobis apparentium hic in via. Cf. c. 7, fol. 206 b: Et isto modo (d. h. als convocatio praedestinatorum) ecclesia est articulus fidei.

7) So noch bei seinem Verhör, s. v. d. Hardt a. a. O. IV, col 314.

schieden als ein esse in oder de ecclesia. Viele sind in ecclesia, one dass sie organisch mit der Kirche zusammenhängen, sie sind nicht Teile der Kirche und werden daher schliesslich von ihr ausgestossen wie Unrat und unreine Säfte von einem Körper¹⁾. Die praesciti sind also wol Kirche, sie sind aber nicht von der Kirche, für Gott sind sie überhaupt nicht Kirche, nur menschliches Urteil benennt sie irrtümlich so²⁾, da es sich ja nach dem sichtbaren Befunde richtet. Glaubensgegenstand ist die Kirche aber nur in ihrem wesentlichen Sinn als die convocatio praedestinatorum, ganz abgesehen von der Einzelnen gegenwärtigem Stand³⁾. Wenn also Liebe und Tugend als Band der Einheit jener unsichtbaren Gemeinschaft angeführt werden, so enthält dieses Urteil eine blosse Warscheinlichkeit, da die dermalige ethische Unbescholtenheit eines Individuums noch lange nicht seine Gliedschaft an der Kirche aufzeigt. Es gibt, heisst es in diesem Zusammenhang, auch ein doppeltes Sein de ecclesia⁴⁾, denn alle, die nicht zum Ausharren prädestinirt sind, sind schliesslich doch Glieder des Teufels⁵⁾.

Es ist nicht die originale Bedeutung von Hus' Kirchenbegriff, die uns nötigt hier stehen zu bleiben und die charakteristischen Momente und Mängel seiner Lehre zusammenzufassen. Auch dem ist es nicht, dass er viel weitläufiger und eingehender als Wiclif seine Vorstellungen entwickelt habe⁶⁾, der Leser wird

1) C. 3, fol. 199 b: Amplius est notandum quod sicut aliquid est in humano corpore, quod non est pars ipsius corporis, ut sputum, phlegma, stercus, apostema vel urina et illud non est de corpore, quum sit non pars corporis sic aliquid est in corpore Christi mystico, quod est ecclesia et tamen non est de ecclesia, quum non sit pars ejus, quomodo est omnis christianus praescitus, de ipso corpore tanquam stercus finaliter egerendus.

2) c. 5, fol. 205 a: Hic dicitur quod eccl. sumitur vere et reputative vel nuncupative. Vere ut dictum est pro praedestinis, nuncupative vocatur ecclesia etiam praescitorum congregatio, licet ex nudo errore viantium (fast wörtlich aus Wiclif, Loserth. 176 f.).

3) c. 7, fol. 206 b: sumitur ecclesia pro convocatione praedestinatorum, sive sint in gratia secundum praesentem justitiam sive non. Et isto modo ecclesia est articulus fidei.

4) c. 3, fol. 200 a: quod dupliciter homines possunt esse de sancta matre ecclesia . . . secundum praedestinationem ad vitam aeternam vel secundum praedestinationem solum ad praesentem justitiam.

5) c. 5, fol. 203 a: . . . sunt membra finaliter diaboli.

6) Gegen Schwane, Dogmengesch. der mittl. Zeit, S. 509.

sich vom Gegenteil überzeugt haben. Die historische Bedeutung Husens als desjenigen Vorreformators, dessen Arbeiten auf den Kirchenbegriff der Reformatoren unmittelbar eingewirkt haben, lässt es geboten erscheinen weiter auszuholen.

Die Summe aller Prädestinirten ist also die Kirche, sie ist eine Idee, welche nur im Willen Gottes Realität besitzt. Als solche kann sie mit Anwendung der Regel Hebr. 11, 1 als Glaubensobjekt gefasst werden. Diese ideale Grösse als wirklich vorzustellen, bleibt unmöglich¹⁾, da die Merkmale ihrer irdischen Realität, nämlich die subjektive Frömmigkeit einzelner, vielleicht vieler, aber nicht aller ihrer Glieder, nicht ausschliessender Art sind. Eine Menge einzelner Individuen, deren Einheit empirisch unfassbar ist, konstituiert also das Wesen der Kirche.

Nun besteht aber in der Welt eine Gemeinde sichtbaren Handelns und äusserer Merkmale. Die Zugehörigkeit zu dieser kann im Princip keinen irgend selbständigen Wert beanspruchen, denn was könnte durch dieselbe geboten sein, was nicht durch die Prädestination bereits definitiv sicher gestellt wäre? Und sofern dieselbe unter irdisch geschichtlichen Merkmalen vorstellbar ist, tritt sie in Gegensatz zu jener dem Menschen schlechthin unerkennbaren Summe der Prädestinirten. Durch alle vorreformatorischen Schriftdenkmäler geht ein stark antihierarchischer Zug, auf den uns nur beiläufig zu verweisen Gelegenheit geboten war. Aber indem man gegen die priesterliche Heilsanstalt ankämpfte, schoss man über das Ziel hinaus und die irdisch geschichtliche Wirklichkeit der Kirche überhaupt zerrann unter den Händen, denn jene Summe einzelner durch alle Zeiten hin verstreuter Atome, die in recht eigentlicher platonischer Liebe für einander sich begeistern sollen, sind keine Kirche. Indem man die unberechtigten Ansprüche der Priesterkirche desavouirte, vernichtigte man die Heilshandlungen, die jene als göttliche Einsetzungen handhabte. Die Gnadenmittel sind bei allen Vorreformatoren um ihren Wert gebracht. Bei der Gewinnung des Begriffes der Kirche bleiben sie überall ausser Acht.

Soll aber jene Gotteswirkung der Prädestination one alle zeitliche Vermittelung das Heil des Menschen herbeiführen, so lag es nahe nach irgend welchen jener Machtwirkung correspon-
 di-

1) Gegen Ritschl, über die Begriffe: Die sichtbare und unsichtbare Kirche, in Stud. und Krit. 1859, S. 193.

renden Correlaten im Menschenleben zu suchen. In dem Glauben und in der Tugend einzelner Menschen fand man diese, nicht in einer historisch vorhandenen Gemeinde. Jenes Machtdekret Gottes zerstört die von Gott für das Leben der Menschheit gesetzte Art, es wirkt sich in einem falschen Gemeinschaftsbegriff aus. Von dem Einzelnen geht man aus. Die Frage, was es um das Wesen der Kirche sei, verschiebt sich in die andere Frage, wer und wie beschaffen die Leute seien, die zu der Kirche gehören. Die Weisen und Frommen und Tugendhaften bilden die rechte Kirche. Ihr Wesensbestand ist ein an sich gesetzter und ist principiell unabhängig von dem Wirken der geschichtlichen Gemeinde. So ergeben sich zwei Kirchen. Die sog. ware Kirche der Idee und die Kirche, welche die Leute so nennen. Beide haben mit einander nichts gemein. Ausdrücklich wird eine Beziehung der Wirkung der *externa signa* zu der Mitgliedschaft an der waren Kirche von Hus in Abrede gestellt.

Die Annihilirung der objektiv der Kirche gegebenen *media salutis* in Folge des falschen Prädestinationsgedankens und ein ebenfalls damit in Zusammenhang stehender subjektivistischer Gemeinschaftsbegriff — das scheinen uns die Grundfehler in den Voraussetzungen dieses Kirchenbegriffes zu sein. Darum kommt es nicht zur Einheit des Begriffes, jene innere Differenzirung des Einen Begriffes schlägt in zwei einander ausschliessende Begriffe um.

Man hat die Konsequenz des hussischen Begriffes von der Kirche gerümt¹⁾ und hat in ihm warhaft reformatorische Elemente finden zu können geglaubt²⁾. Allein diese Konsequenz ist in dem Grade wertlos als das Problem des Kirchenbegriffes durch dieselbe seiner Lösung nicht näher gebracht, sondern vielmehr bei Seite geschoben wird. Damit ist auch das Urtheil über seine reformatorischen Fähigkeiten gesprochen. Mag man dem Kirchenbegriff Augustins und der Väter mit Recht eine gewisse Gespaltenheit nachsagen, in der Nacktheit wie bei den Epigonen Augustins ist dieser Tatbestand dort nicht zu Tage getreten. Hier aber findet in der Tat der Vorwurf der Donatisten wider Augustin, dass er nämlich zwei Kirchen annehme, wie der der römischen Gegner, dass hier überhaupt von Kirche nicht mehr die Rede sein könne, seinen Platz. Ob die hier vollzogene Unterscheidung oder vielmehr Scheidung den späteren Begriffen der sichtbaren und un-

1) Ritschl, a. a. O. S. 196.

2) Krauss, das prot. Dogma von der unsichtb. Kirche, S. 17.

sichtbaren Kirche, wie behauptet worden, entsprechen³⁾, bleibt noch zu untersuchen⁴⁾.

3) Münchmeyer, das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche (Göttingen 1854) S. 17. Neander, K. Gesch. IX, S. 386 u. A.

4) Es sei hier beiläufig noch der eigentümlichen Formulirung gedacht, welche der Kirchenbegriff in dem Waldenserkatechismus findet, dessen Abhängigkeit von den böhmischen Brüdern nicht mehr wird geleugnet werden können, (v. Zezschwitz in PRE.² II, S. 658 und Goll, Quellen und Untersuchungen zur Gesch. der böhm. Brüder, 2 Teile Prag 1878 f.) Es wird hier die Kirche ihrem Wesen nach, unterschieden von der Kirche in ihrer amtlichen Gliederung (que la gleisa es de duas maneras, l'una de la part de la substancia, l'autra de la part de li ministri. s Herzog, di roman. Waldenser (Halle 1853) S. 441, v. Zezschwitz, die Katechismen der Waldenser u. böhm. Brüder (Erlangen 1863) S. 22. Nach der ersten Seite wird die Kirche bestimmt als die Zal der Erwählten, die um Christi willen durch den heiligen Geist zum ewigen Leben versammelt werden. (De la part de la substancia sancta gleisa catholica son tuit li esleyt de Dio del comenczament entro a la fin en la gratia de Dio per lo merit de Crist, congrega per lo sanct Sperit et devant ordena a vita eterna, li nombre e li nom de liqual aquel sol conoe loqual eslegic lor. E finalmente en aquesta gleisa non reman neun proscrit), während sie andererseits die amtlich geordnete Gemeinde ist (Ma la gleisa segond la verita menisterial son li ministres de Crist cum lo poble soject husant de lo ministier per fe, speranza e carita). Wenn im Folgenden als Kennzeichen der gleisa de Crist die rechten Diener, die man am Glauben an die gesunde Lehre, an einem Leben zu gutem Beispiel erkenne (Herzog S. 441, Zezschwitz, S. 23), ferner die Gemeinde, welche am Wesen der Kirche (per raczon de la substancia) durch Glaube, Liebe, Hoffnung, an ihrer organisirten Seite (per part de las cosas menisterials) durch Gehorsam, schuldige Werke und durch Gebrauch der Dienste des Amtes (d. h. la parola evangelical e li sacrament, wie gleich darauf erklärt wird) Teil hat, wenn, sage ich, Amtsdienst und Gemeindeleben in dieser Weise zusammengestellt werden, so ist es klar, dass hier der falsche Gegensatz zwischen empirischer Kirche und Kirche der Prädestinirten überwunden ist. Es besteht zwischen beiden kein ausschliessender Gegensatz, sondern ein Gegensatz wie zwischen Wesen und Erscheinungsform. Dann werden die Erwählten aber nicht im prädestinationischen Sinn verstanden werden müssen (vgl. Zezschwitz, Katechismen, S. 120 ff., aber auch PRE.² II, S. 672). Denselben jene falschen Entgegensetzungen überwindenden Begriff findet man auch in böhmischen Confessionen (Confess. IV bei Zezschwitz, Katechismen S. 113, vgl. überhaupt Goll, I, S. 11—12). Es ist eine Gegenüberstellung wie die zwischen Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt, aber so dass beides sich gegenseitig fordert. Glaube, Liebe und Hoffnung einigen mit der Heilsgemeinschaft und dieselben Stücke sind es, wie gezeigt, welche die Glieder der heilsanstaltlich gedachten Gemeinde kennzeichnen. Eine ganz andere Bedeutung scheint mir übrigens der in der altwaldensischen Litteratur vorhandene Gegensatz von lo petit tropel (oder la gleisa de li paures Crist oder de li perfeyt) und la gleisa de li malignant zu haben (aus der Noble Leyczon, bei Zezschwitz S. 131 f.); von der verweltlichten Grosskirche und der verfolgten Waldensergemeinde wird er zu verstehen sein.

Thesen.

1. Der christliche Glaube setzt eine Weltanschauung.
 2. Die Begriffe Reich Gottes und Kirche sind bei Augustin nicht identisch.
 3. Die Geschichte zeigt, dass eine einseitige Betonung des Gedankens vom Reiche Gottes mit Unkirchlichkeit Hand in Hand geht.
 4. Luther's Reichsgedanke wird nicht verstanden ohne Zuhilfenahme der Zweinaturenlehre als eines principiell notwendigen Faktors seiner theologischen Ansicht.
 5. Schleiermacher's Theologie weist den reformirten Typus auf.
 6. Lessing's »Erziehung des Menschengeschlechtes« bietet die rationalistische Deutung der Heilsgeschichte.
 7. Gal. 4, 21 ff. enthält keine allegorische Auslegung.
 8. Iob 19, 25 ff. redet nicht von der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode.
 9. Der Gedanke von der Auferstehung der Toten ist ein integrierender Bestandteil des alttestamentlichen Gemeindeglaubens.
 10. Die Bezeichnung »unsichtbare Kirche« ist, obschon sie von Luther herrührt, abzustellen.
-

72



Seeberg, Reinhold,

Zur Geschichte des Begriffes der Kirche

Dorpat 1884

Dogm. 915 bz

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11601380-5